


Étienne Balibar

# Filozofia Marksa

Książka i Prasa

biblioteka Le Monde diplomatique

Étienne Balibar

# Filozofia Marksa

przełożyli

Andrzej Staroń

Adam Ostolski

Zbigniew Marcin Kowalewski

Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
Warszawa 2007

Tytuł oryginału:
*La philosophie de Marx*
Przekład:
Andrzej Staroń,
Adam Ostolski,
Zbigniew Marcin Kowalewski
Opracowanie graficzne:
Ireneusz Frączek




*Książka ta, wydana w ramach programu wsparcia wydawniczego BOY-ŻELEŃSKI, korzysta z pomocy francuskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych i Wydziału Kultury Ambasady Francji w Polsce.*

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication BOY-ŻELEŃSKI, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires étrangères français et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Pologne.*






ISBN 978-83-88353-17-8

Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
ul. Twarda 60
00-818 Warszawa
tel. 022-624-17-27
kip@medianet.pl
http://www.iwkip.org



# I/ Filozofia marksistowska czy filozofia Marksa?

Ogólną ideą przyświecającą tej książeczce jest zrozumienie i wyjaśnienie, dlaczego Marksa będzie czytało się jeszcze w XXI w., nie tylko jako pomnik przeszłości, ale również jako autora aktualnego ze względu na pytania, które zadaje filozofii, i pojęcia, które jej proponuje. Ograniczając się do tego, co wydaje mi się najbardziej istotne, chciałbym ułatwić czytelnikowi orientację w pismach Marksa i wprowadzić go w debaty, jakie one wywołują. Chcę także bronić następującej, poniekąd paradoksalnej tezy: cokolwiek by się o tym myślało, prawda jest taka, że *nie ma i nigdy nie będzie filozofii marksistowskiej*, natomiast *znaczenie Marksa dla filozofii* jest dziś większe niż kiedykolwiek.

Przede wszystkim należy porozumieć się, co oznaczało wyrażenie „filozofia marksistowska". Wyrażenie to mogło odnosić się do dwóch dość różnych rzeczy, które ortodoksyjna tradycja marksistowska, wypracowana w końcu XIX w., a po 1931 i 1945 r. zinstytucjonalizowana przez państwowe partie komunistyczne, uważała za nierozłączne: do „światopoglądu" ruchu socjalistycznego, opartego na idei historycznej roli klasy robotniczej, i do systemu przypisywanego Marksowi. Powiedzmy sobie od razu, że te dwie idee nie są ze sobą *ściśle* związane. Jak wiadomo, stworzono różne wyrażenia, które miały wyrażać ciągłość filozoficzną między dziełem Marksa a powołującym się na niego ruchem politycznym i społecznym; najsłynniejsze z nich to wyrażenie *materializm dialektyczny*; powstało ono dość późno, ale było zainspirowane sposobem, w jaki Engels czynił użytek z rozmaitych formuł Marksa. Byli

też tacy, którzy twierdzili, że — prawdę mówiąc — u Marksa nie ma filozofii marksistowskiej i że powstała ona *po fakcie*, jako ogólniejsza i bardziej abstrakcyjna refleksja o *sensie, zasadach, uniwersalnym wymiarze* dzieła Marksa. Byli nawet tacy, którzy głosili, że dopiero trzeba ją stworzyć, sformułować w sposób systematyczny[1]. Podobnie, nigdy nie brakowało filologów czy umysłów krytycznych podkreślających dystans, który dzieli treść tekstów Marksa od treści pism jego „marksistowskich" kontynuatorów, i wykazujących, że istnienie filozofii Marksa wcale nie pociąga za sobą istnienia filozofii marksistowskiej, która stanowiłaby jej kontynuację.

Debatę tę można przeciąć prosto i radykalnie. Wydarzenia kończące wielki cykl (1890-1990), podczas którego marksizm funkcjonował jako doktryna organizacyjna, nic nie wniosły do akt tej sprawy, ale w ich wyniku interesy, które kazały ją ignorować, przestały istnieć. W rzeczywistości nie ma filozofii marksistowskiej ani jako światopoglądu jakiegoś ruchu społecznego, ani jako doktryny czy systemu autora nazwiskiem Marks. Lecz, paradoksalnie, ten negatywny wniosek, zamiast anulować czy umniejszyć znaczenie Marksa dla filozofii, zapewnia mu o wiele większy wymiar. Uwalniając się od złudzenia i szalbierstwa, zyskujemy cały świat teoretyczny.

### MATERIALIZM DIALEKTYCZNY

W oficjalnej doktrynie partii komunistycznych, a także u niektórych z jej krytyków (patrz Henri Lefébvre, *Le matérialisme dialectique*, Paryż, PUF 1940) wyrażenie „materializm dialektyczny" oznaczało filozofię. Nie występuje ono ani u Marksa (który mówił o swojej „metodzie dialektycznej"), ani u Engelsa (używającego wyrażenia „dialektyka materialistyczna"). Jak się zdaje, w 1887 r. wymyślił je Józef Dietzgen, robotnik-socjalista korespondujący z Marksem. Jednak to do Engelsa nawiązuje Lenin (patrz. *Materializm a empiriokrytycyzm*, 1908), opracowując trzy wątki przewodnie „materializmu dialektycznego": „materialistyczne odwrócenie" dialektyki heglowskiej, historyczność podporządkowanych walce klasowej zasad etycznych oraz zbieżność „praw ewolucji" w fizyce (Helmholtz), biologii (Darwin) i ekonomii politycznej (Marks). Tym samym Lenin zajął stanowisko pomiędzy marksizmem *historystycznym* (Labriola) a marksizmem *deterministycznym*, bliskim „socjaldarwinizmowi" (Kautsky). Później, po rewolucji rosyjskiej, filozofię radziecką podzielił spór między „dialektykami" (Deborin) i „mechanistami" (Bucharin). Dyskusję uciął autorytarnie sekretarz generalny Stalin, dekretując w 1931 r. utożsamienie materializmu dialektycznego z *marksizmem-leninizmem* (patrz René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*, Paryż, PUF 1983). Siedem lat później, w artykule pt. *O materializmie dialektycznym i historycznym* (1938) (Warszawa, KiW 1949), Stalin skodyfikował jego treść wyliczając *prawa dialektyki* i czyniąc z nich *fundament* dyscyplin szczegółowych, a zwłaszcza nauki historii, oraz gwarancję ich apriorycznej zgodności ze „światopoglądem proletariackim". System ten, nazywany w skrócie *diamatem*, zdominował całe życie intelektualne w krajach socjalistycznych, a także, z większą czy mniejszą łatwością, w zachodnich partiach komunistycznych. Służył do cementowania ideologii partii-państwa i kontrolowania działalności uczonych (por. sprawę Łysenki, zanalizowaną przez Dominique'a Lecourta w *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Paryż, Maspero 1976). Do tego monolitycznego obrazu należy jednak wprowadzić dwie poprawki. Po pierwsze, w artykule

1 Patrz G. Labica, „Marxisme", *Encyclopaedia Universalis*, suplement II, 1980 oraz artykuły „Marxisme" (G. Labica), „Matérialisme dialectique" (P. Macherey) i „Crises du marxisme" (G. Bensussan), w: G. Labica, G. Bensussan (red.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paryż, Presses Universitaires de France (PUF) 1985.

„W sprawie sprzeczności" (1937) (*Dzieła wybrane* t. 2, Warszawa, KiW 1954) Mao Tse-tung zaproponował alternatywne ujęcie, odrzucając ideę „praw dialektyki" i kładąc nacisk na złożoność sprzeczności (myśl ta zainspirowała później Althussera, patrz „Contradiction et surdétermination", *Pour Marx*, 1965). Po drugie, co najmniej jedna szkoła uczyniła materializm dialektyczny punktem wyjścia wartościowej epistemologii historycznej. Mam na myśli koncepcję Geymonata we Włoszech (patrz André Tosel, „Ludovico Geymonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau", *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste*, Paryż, Messidor/Éditions Sociales 1984).

## Filozofia i niefilozofia

Tu czeka na nas nowa trudność. Myśl teoretyczna Marksa wielokrotnie prezentowała się nie jako filozofia, lecz jako alternatywa dla filozofii, *niefilozofia*, a nawet *antyfilozofia*. Być może była największą antyfilozofią epoki nowoczesnej. W oczach Marksa taka filozofia, jakiej nauczył się on w szkole tradycji prowadzącej od Platona do Hegla, nawet włączając do niej takich mniej czy bardziej dysydenckich materialistów, jak Epikur czy Feuerbach, była właśnie tylko indywidualnym przedsięwzięciem polegającym na interpretowaniu świata. W najlepszym razie pozostawiała go bez zmian, a w najgorszym mistyfikowała.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że Marks, będąc tak bardzo przeciwny tradycyjnej *formie* dyskursu filozoficznego i *użytkom*, które z niego robiono, sam przeplatał swoje analizy historyczno-społeczne i propozycje działań politycznych wypowiedziami filozoficznymi. Na ogół pozytywizm robił mu z tego powodu wymówki. Cały problem polega na tym, czy te wypowiedzi tworzą spójną całość. Zgodnie z moją hipotezą, wcale tak nie jest, przynajmniej jeśli idea spójności,



do której się odwołujemy, nadal zawiera w sobie ideę systemu. Po zerwaniu z pewną formą filozofii działalność teoretyczna nie zawiodła Marksa ku ujednoliconemu systemowi, ale ku co najmniej potencjalnej *wielości* doktryn, w których zagubili się jego czytelnicy i następcy. Podobnie, nie doprowadziła ona do jednolitego dyskursu, ale do permanentnej oscylacji między dyskursem *nie osiągającym* poziomu filozofii a dyskursem *wychodzącym poza* filozofię. Mówiąc o dyskursie *nie osiągającym* poziomu filozofii mamy na myśli wypowiadanie propozycji w rodzaju „wniosków bez przesłanek", jak powiedzieliby Spinoza i Althusser. Na przykład ta słynna formuła z *Osiemnastego brumaire'a Ludwika Bonaparte*, którą m.in. Sartre uważał za podstawową tezę materializmu historycznego: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, jakie już zastali, w okolicznościach danych i przekazanych"[2]. Natomiast mówiąc o dyskursie *wychodzącym poza* filozofię mamy na myśli dyskurs, który pokazuje, że ona nie jest działalnością samodzielną, lecz określoną przez pozycję, którą zajmuje na polu konfliktów społecznych, a zwłaszcza walki klas.

Jednak, powtórzmy, te sprzeczności i wahania wcale nie stanowią o słabości Marksa. Podają one w wątpliwość samą istotę działalności filozoficznej: jej treść, styl lub metodę, jej funkcje intelektualno-polityczne. Tak było za czasów Marksa i zapewne jest tak i dziś. W rezultacie można przyjąć, że *po Marksie filozofia nie jest już taka, jak dawniej*. Zdarzyło się coś nieodwracalnego, coś, co nie sposób porównać z pojawieniem się nowego filozoficznego punktu widzenia, ponieważ nie obliguje ono jedynie do zmiany idei lub metody, lecz do przeobrażenia samej praktyki filozofii. Oczywiście, nie tylko Marks wywołał w dziejach takie skutki. Pozostając w ramach epoki nowożytnej, nale-

2 K. Marks, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*, MED t. 8, s. 125 [MED to K. Marks i F. Engels, *Dzieła*, 39 tomów, Warszawa, KiW 1960-1979]. Patrz J.-P. Sartre, „Question de méthode", *Critique de la raison dialectique* t. I: *Théorie des ensembles pratiques*, Paryż, Gallimard 1960.

ży wspomnieć przynajmniej o Freudzie, który dokonał rzeczy podobnej, chociaż w innej dziedzinie i w odmiennych celach. Jednak porównywalne przykłady są w gruncie rzeczy bardzo rzadkie. Dokonany przez Marksa przełom mógł być mniej lub bardziej jasno rozpoznawany, mógł być przyjmowany z mniejszym lub większym entuzjazmem, mógł nawet wzbudzać gwałtowny sprzeciw i zajadłe próby unieszkodliwienia, ale tym pewniej dręczył, tym głębiej wchłaniał i rozpracowywał cały współczesny dyskurs filozoficzny.

Taka antyfilozofia, jaką w swoim czasie chciała być myśl Marksa, taka niefilozofia, jaką zapewne była z perspektywy ówczesnej praktyki, wytworzyła zatem skutek *przeciwny* do tego, o który jej chodziło. Nie tylko nie położyła kresu filozofii, ale stworzyła w jej łonie stale otwartą kwestię, którą odtąd filozofia może żyć i która przyczynia się do jej odnowy. W gruncie rzeczy nie ma czegoś takiego, jak zawsze tożsama z sobą „filozofia wieczysta". W filozofii zdarzają się nieodwracalne zwroty i progi. To właśnie stało się z Marksem — przeniósł on filozofię z jednego miejsca w inne, przemieścił jej kwestie i cele. Można zaakceptować tę zmianę albo walczyć z nią, ale jest ona na tyle potężna, że nie można jej po prostu zignorować. Dlatego możemy wreszcie powrócić do Marksa i — nic mu nie odejmując ani go nie zdradzając — czytać *jako filozofa*.

Gdzie wobec tego szukać owych *filozofii* Marksa? Po tym, co wcześniej powiedziałem, odpowiedź nie pozostawia żadnych wątpliwości: tylko w otwartej całości jego pism. Nie dzielą się one na „pisma filozoficzne" i „historyczne" czy „ekonomiczne". Wprowadzanie takiego podziału byłoby wręcz najpewniejszym sposobem niezrozumienia krytycznego stosunku Marksa do całej tradycji filozoficznej i rewolucyjnego wpływu, który na nią wywarł. Nawet najbardziej techniczne wywody w *Kapitale* to także wywody, w których kategorie logiki i ontologii, wyobrażenia o jednostce i więzi społecznej wyrwano z tradycyjnych definicji i przemyślano na nowo pod kątem wymogów analizy historycznej. W nawet najbardziej



okolicznościowych artykułach napisanych przy okazji rewolucyjnych doświadczeń 1848 i 1871 r. lub będących głosami w wewnętrznych sporach I Międzynarodówki, Marks odwraca tradycyjne stosunki między społeczeństwem a państwem i rozwija ideę radykalnej demokracji, naszkicowaną pierwotnie już w 1843 r. w krytycznych notatkach na marginesie heglowskich *Zasad filozofii prawa*. W nawet najbardziej polemicznych pismach wymierzonych w Proudhona, Bakunina czy Lassalle'a widać rozstęp między teoretycznym schematem ewolucji gospodarki kapitalistycznej a rzeczywistą historią społeczeństwa burżuazyjnego; rozstęp ten zmusza Marksa do naszkicowania oryginalnej dialektyki, która wcale nie jest prostym odwróceniem heglowskiej idei postępu ducha...

W gruncie rzeczy całe dzieło Marksa jest przepojone pracą filozoficzną, a *zarazem* zajmuje konfrontacyjną postawę wobec sposobu, w jaki tradycja *izolowała*, ograniczała filozofię (co zresztą było jedną z przyczyn jej idealizmu). To jednak pociąga za sobą pewną ostateczną anomalię, której Marks poniekąd doświadczył na własnej skórze.

## Cięcie i zerwania

Bardziej niż inni, Marks *pisał w koniunkturze*. Taka stronniczość nie wykluczała ani heglowskiej „cierpliwości pojęcia", o której mówił Hegel, ani rygoru konsekwencji. Natomiast z całą pewnością nie dawała się pogodzić ze stabilnością wniosków. Marks to filozof wiecznego rozpoczynania, pozostawiający za sobą *wiele* placów budów... Treści jego myśli nie sposób oddzielić od jej przesunięć. Dlatego nie można studiować Marksa poprzez abstrakcyjną rekonstrukcję systemu. Trzeba prześledzić jego ewolucję — wraz z zerwaniami i rozwidleniami.

W ślad za Althusserem, w dyskusjach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wiele miejsca zajmowała sprawa „zerwania" lub „cięcia", datowanego na 1845 r. Zbiegło się ono w cza-

sie z pojawieniem się u Marksa pojęcia „stosunku społecznego" i miałoby markować spalenie za sobą mostów — odtąd miał on coraz bardziej oddalać się od wcześniejszego *humanizmu teoretycznego* (będzie tu o nim mowa). To ciągłe cięcie wydaje mi się bezsporne. U jego podłoża leżą bezpośrednie doświadczenia polityczne, zwłaszcza spotkanie z niemieckim i francuskim (a w przypadku Engelsa angielskim) proletariatem i aktywne włączenie się w walki społeczne (w konsekwencji porzucenia filozofii akademickiej). W istocie jednak jego treść była wynikiem pracy umysłowej. Natomiast co najmniej dwa inne, równie ważne zerwania w życiu Marksa były wynikiem zdarzeń potencjalnie zgubnych dla jego teorii, choć był jej pewien — do tego stopnia zgubne, że za każdym razem można było ją „uratować" tylko za cenę jej gruntownego przebudowania, czy to przez samego Marksa, czy przez kogoś innego (Engelsa). Przypomnijmy pokrótce te „kryzysy marksizmu" *avant la lettre*. Zarazem stworzy nam to ogólne ramy do dalszej lektury i dyskusji.

Po 1848 r.

Pierwszy kryzys pokrywa się ze zmianą epoki w całej myśli dziewiętnastowiecznej: chodzi tu o fiasko zrywów rewolucyjnych 1848 r. Wystarczy przeczytać *Manifest Partii Komunistycznej* (napisany w 1847 r.), aby zrozumieć, że Marks był głęboko przekonany o rychłym i nieuchronnym ogólnym kryzysie kapitalizmu, dzięki któremu proletariat, stając na czele wszystkich klas uciskanych we wszystkich krajach (Europy), miał ustanowić radykalną demokrację, prowadzącą z kolei w krótkim czasie do zniesienia klas i do komunizmu. Siła i entuzjazm insurekcji Wiosny Ludów i „republiki socjalnej" mogły mu się tylko wydawać realizacją tego programu.

Tym boleśniejszy był upadek... Po masakrze czerwcowej część francuskich socjalistów przystała do bonapartyzmu, co wraz z „biernością robotników" wobec zamachu stanu nabrało szczególnie demoralizującego znaczenia. Później pokażę, jak doświadczenie to zachwiało marksowską ideą *proletariatu* i jego rewolucyjnej misji. Nie sposób przecenić rozmachu wstrząsu teoretycznego, który wywołało ono u Marksa. Jego skutkiem było porzucenie pojęcia „rewolucji w permanencji", które wyrażało właśnie ideę bliskiego przejścia od społeczeństwa klasowego do społeczeństwa bezklasowego, a także odpowiadającego mu programu politycznego „dyktatury proletariatu" (przeciwstawionej „dyktaturze burżuazji")[3]. Jego skutkiem był również trwały zanik dopiero co zdefiniowanego i wdrożonego pojęcia ideologii — później spróbuję wskazać przyczyny teoretyczne jego zaniku. Z drugiej strony rezultatem tego doświadczenia było także przyjęcie programu badań nad ekonomicznym określaniem koniunktur politycznych i długich trendów ewolucji społecznej. To wtedy Marks powrócił do projektu krytyki ekonomii politycznej, aby przepracować jej podstawy teoretyczne i doprowadzić ją do końca, a przynajmniej do opublikowania w 1867 r. pierwszej księgi *Kapitału*... W wytężonej pracy nad *Kapitałem* mamy prawo dopatrywać się przemożnego pragnienia wzięcia odwetu na zwycięskim kapitalizmie — i przekonania, że do takiego odwetu dojdzie — polegającego na odsłonięciu jego utajonych, niezrozumiałych dla niego samego mechanizmów i wykazaniu nieuchronności jego upadku.

### TRZY ŹRÓDŁA CZY CZTERECH MISTRZÓW?

Prezentacja marksizmu jako *światopoglądu* długo krystalizowała się wokół formuły jego „trzech źródeł": *filozofii niemieckiej, socjalizmu francuskiego i angielskiej ekonomii politycznej.* U jej początków leży sposób, w jaki Engels (*Anty-Dühring*, 1878) podzielił swój wykład

3 W sprawie zmiennych losów „dyktatury proletariatu" u Marksa i jego następców patrz mój artykuł na ten temat w *Dictionnaire critique du marxisme*. Najlepszej prezentacji różnych rewolucyjnych modeli Marksa dokonał S. Moore, *Three Tactics: The Background in Marx*, Nowy Jork, Monthly Review Press 1963.

materializmu historycznego i naszkicował historię antytez materializmu i idealizmu, metafizyki i dialektyki. Kautsky usystematyzował ten schemat w referacie zatytułowanym *Trzy źródła marksizmu: Dzieło historyczne Marksa* (1907), w którym „z punktu widzenia proletariatu" określił on „naukę o społeczeństwie" jako „syntezę myśli niemieckiej, francuskiej i angielskiej". Chciał nie tylko rozbudzić internacjonalizm, ale również przedstawić teorię proletariatu jako totalizację dziejów Europy, zaprowadzającą panowanie tego, co uniwersalne. Schemat ten powtórzył Lenin w referacie zatytułowanym *Trzy źródła i trzy części składowe marksizmu* (1913, *Dzieła wszystkie* t. 23, Warszawa, KiW 1987). W rzeczywistości w tym symbolicznym modelu zespolenia różnych części kultury nie było nic nowego. Wynikał on z uporczywej trwałości wielkiego mitu „triarchii europejskiej", stworzonego ongiś przez Mojżesza Hessa (który w 1841 r. tak zatytułował jedną ze swoich książek) i przejętego przez Marksa w pismach młodzieńczych, w których wprowadził on termin *proletariat.*

Gdy zdystansujemy się od marzenia o totalizacji myśli zgodnie z archetypem „trzech części świata" (znamiennie sprowadzonych do przestrzeni europejskiej), kwestia „źródeł" myśli filozoficznej Marksa, to znaczy jej uprzywilejowanych związków z teoretycznym dorobkiem przeszłości, stanie się kwestią *otwartą*. W pięknej książce *Il filo di Arianna: Quindici lezioni di filosofia marxista* (Mediolan, Vangelista 1990) przykład daje Constanzo Preve, wskazując „czterech mistrzów" Marksa: *Epikura* (Marks poświęcił mu swoją pracę doktorską pt. *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*, 1841), twórcę materializmu wolności zmetaforyzowanego doktryną *clinamen*, czyli aleatorycznego odchylenia atomów; *Rousseau*, od którego Marks przejął egalitarny demokratyzm, czyli ideę zrzeszenia opartego na bezpośrednim uczestnictwie obywateli w podejmowaniu decyzji; *Adama Smitha*, od którego przejął myśl, że fundamentem własności jest praca; wreszcie *Hegla*, najważniejszego i najbardziej ambiwalentnego mistrza, inspiratora i stałego adwersarza pracy Marksa nad „sprzecznością dialektyczną" i historycznością. Przewaga tego schematu polega na tym, że zwraca on uwagę na wewnętrzną złożoność i kolejne przesunięcia, markujące krytyczny stosunek Marksa do tradycji filozoficznej.



## Po 1871 r.

Lecz oto kolejny kryzys: wojna francusko-pruska, a następnie Komuna Paryska. Pogrążyły one Marksa w depresji, brzmiąc jak przywołanie do porządku przez „złą stronę historii" (o której powiemy później), to znaczy przez jej nieprzewidywalny bieg, regresywne skutki i straszliwe koszty ludzkie (dziesiątki tysięcy zabitych podczas wojny, kolejne dziesiątki tysięcy zabitych — plus deportacje — podczas „krwawego tygodnia", w którym po raz drugi w ciągu ćwierćwiecza rozprawiono się z rewolucyjnym proletariatem francuskim i sterroryzowano proletariat w innych krajach). Po co to patetyczne przypomnienie? Ponieważ trzeba sobie uświadomić ogrom zniszczeń, które to spowodowało. Wojna europejska zadała kłam wyobrażeniom Marksa o przewodnich siłach i podstawowych konfliktach polityki. Przynajmniej pozornie zrelatywizowała znaczenie walki klas na korzyść innych interesów i namiętności. Wybuch rewolucji proletariackiej we Francji (a nie w Anglii) przeczył „logicznemu" schematowi kryzysu, którego źródłem jest sama akumulacja kapitału. Klęska Komuny ujawniła dysproporcję sił i pól manewru występującą między burżuazją a proletariatem. I znów „marsz żałobny" robotników, jak w *Osiemnastym brumaire'a*...

Marks, rzecz jasna, stawił czoło sytuacji. Choć doświadczenie Komuny było tak krótkotrwałe, w geniuszu pokona-

nych proletariuszy potrafił dostrzec wynalazek pierwszego „rządu klasy robotniczej", któremu zabrakło jedynie zorganizowanej siły. Tworzącym się partiom socjalistycznym przedstawił *nową* doktrynę dyktatury proletariatu, rozumianej jako rozmontowanie aparatu państwowego w „fazie przejściowej", w której zasada komunizmu ściera się z zasadą prawa burżuazyjnego. Lecz jednocześnie rozwiązał Międzynarodówkę (prawdę mówiąc, rozdzieraną nieubłaganymi sprzecznościami). Przerwał też redagowanie *Kapitału*, którego brudnopis urywa się przy rozdziale zatytułowanym *Klasy...*, aby nauczyć się rosyjskiego i matematyki, i w toku niezliczonych lektur zająć się korygowaniem swojej teorii ewolucji społecznej. Przeplatało się to z załatwianiem porachunków i wypełniło ostatnie dziesięć lat jego życia. Engelsowi, stałemu partnerowi, a niekiedy inspiratorowi Marksa, przypadło w udziale zadanie systematyzacji materializmu historycznego, dialektyki, strategii socjalistycznej.

Lecz wszystko w swoim czasie. Jesteśmy w 1845 r.: Marks ma 25 lat, jest doktorem filozofii Uniwersytetu Jenajskiego, byłym redaktorem naczelnym kolońskiej *Rheinische Zeitung* i paryskich *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Na żądanie Prus zostaje wydalony z Francji jako agitator polityczny. Nie mając grosza przy duszy, poślubia młodą baronównę von Westphalen, rodzi się im córeczka. Tak, jak całe pokolenie przyszłych uczestników rewolucji 1848 r., widzi przed sobą przyszłość.

### ALTHUSSER

Louis Althusser (ur. w Birmandreis w Algierii w 1918 r., zm. w Paryżu w 1990 r.) jest znany szerokiej publiczności bardziej z powodu osobistych tragedii, które naznaczyły ostatnie lata jego życia (zabójstwo żony, pobyt w szpitalu psychiatrycznym, patrz jego autobiografia *L'avenir dure longtemps*, Paryż, Stock/IMEC 1992), niż z racji swojego dorobku teoretycznego. Jego dzieło zajmuje jednak centralne miejsce w filozoficznych dyskusjach lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych — od czasu publikacji w 1965 r. (w wydawnictwie François Maspero) książki *Pour Marx* i pracy zbiorowej *Lire le Capital* (L. Althusser, É. Balibar, *Czytanie „Kapitału"*, Warszawa, PIW 1975). Był on wówczas, wraz z Claude Lévi-Straussem, Jacques Lacanem, Michelem Foucault, Rolandem Barthesem jedną ze sztandarowych postaci „strukturalizmu". Zdając sobie sprawę z kryzysu marksizmu, ale odmawiając upatrywania przyczyny po prostu w jego dogmatyzacji, poświęcił się ponownemu odczytaniu Marksa. Zapożyczając z epistemologii historycznej (Bachelard) pojęcie „cięcia epistemologicznego", zinterpretował marksowską krytykę ekonomii politycznej jako zerwanie z *humanizmem teoretycznym* i *historyzmem* filozofii idealistycznych (z heglowską włącznie) oraz jako stworzenie nauki historii, której podstawowe kategorie to „nadokreślona sprzeczność" sposobu produkcji i „struktura z dominantą" cechująca formacje społeczne. Taka nauka przeciwstawia się ideologii burżuazyjnej, a jednocześnie dowodzi materialności i skuteczności historycznej ideologii, definiowanych jako „wyimaginowany stosunek jednostek i klas do ich warunków istnienia". Tak, jak nie ma końca historii, tak też nie może być końca ideologii. Jednocześnie Althusser proponuje przewartościowanie leninowskich tez o filozofii, którą definiuje jako „walkę klas w teorii" (*Lénine et philosophie*, Paryż, Maspero 1969, przekł. pol. „Lenin i filozofia", *Studia Filozoficzne* nr 11/168, 1979) i posługuje się nią do analizy sprzeczności między „tendencjami materialistycznymi" i „idealistycznymi" w łonie praktyki naukowej (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paryż, Maspero 1974). Później, pod wpływem chińskiej „rewolucji kulturalnej" i ruchów majowych

1968 r., Althusser krytykuje coś, co teraz uważa za „odchylenie teoretystyczne" swoich pierwszych prac, przypisując je wpływowi spinozyzmu kosztem dialektyki (*Éléments d'autocritique*, Paryż, Hachette 1974). Ponownie potwierdzając różnicę między marksizmem a humanizmem, zarysowuje ogólną teorię ideologii jako „powoływania jednostek ludzkich do odgrywania roli podmiotów" i jako systemu instytucji, zarazem publicznych i prywatnych, zapewniających reprodukcję stosunków społecznych („Idéologie et appareils idéologiques d'État", *Positions*, Paryż, Éditions Sociales 1976; jest to fragment opublikowanej po śmierci Althussera książki pt. *Sur la reproduction*, Paryż, PUF 1995).

## Tablica chronologiczna

1818 Marks urodził się w Trewirze (pruska Nadrenia).

1820 Narodziny Engelsa.

1831 Umiera Hegel. Pierre Leroux we Francji i Robert Owen w Anglii wymyślają słowo „socjalizm". Bunt tkaczy liońskich.

1835 Fourier, *La fausse industrie morcelée*.

1838 Feargus O'Connor pisze *People's Charter* (manifest angielskiego czartyzmu). Blanqui wprowadza termin „dyktatura proletariatu".

1839 Marks studiuje prawo i filozofię na uniwersytetach w Bonn i w Berlinie.

1841 Feuerbach, *Istota chrześcijaństwa*; Proudhon, *Co to jest własność?*; Hess, *Triarchia europejska*; dysertacja doktorska Marksa *Różnica między demokrytejską a epikurejską filozofią przyrody*.



1842 Marks redaktorem naczelnym *Rheinische Zeitung*. Cabet, *Podróż do Ikarii*.

1843 Carlyle, *Past and Present*; Feuerbach, *Zasady filozofii przyszłości*; Marks w Paryżu, redakcja *Deutsch-Französiche Jahrbücher* (zawierających m.in. *W kwestii żydowskiej* i *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*).

1844 Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*; Heine, *Deutschland, ein Wintermärchen*. Marks pisze *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* i publikuje (z Engelsem) *Świętą Rodzinę*. Engels wydaje *Położenie klasy robotniczej w Anglii*.

1845 Stirner, *Jedyny i jego własność*, Hess, *Istota pieniądza*. Marks wydalony do Belgii, pisze *Tezy o Feuerbachu* i, wspólnie z Engelsem, *Ideologię niemiecką*.

1846 *Nędza filozofii* (odpowiedź na *Filozofię nędzy* Proudhona). Marks wstępuje do Związku Sprawiedliwych, przekształconego wkrótce w Związek Komunistów, i wraz z Engelsem (w 1847 r.) pisze dla niego *Manifest Partii Komunistycznej*.

1847 Ustawa o dziesięciogodzinnym dniu roboczym w Anglii. Michelet, *Le Peuple*.

1848 Rewolucje europejskie (luty). Powrót do Niemiec. Marks zostaje redaktorem naczelnym *Neue Rheinische Zeitung*, organu rewolucyjnych demokratów. Czerwcowa masakra robotników francuskich. Gorączka złota w Kalifornii. Renan, *L'Avenir de la science* (opublikowana w 1890 r.); John Stuart Mill, *Zasady ekonomii politycznej*; Thiers, *De la properiété*; Leroux, *De l'égalité*.

1849 Porażka Zgromadzenia Narodowego we Frankfurcie i podbój Niemiec przez armie książęce. Marks emigruje do Londynu.

1850 Marks, *Walki klasowe we Francji*; Ryszard Wagner, *Das Judentum in der Musik*.

1851 Zamach stanu Ludwika Napoleona Bonaparte.

1852 Marks, *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Rozwiązanie Związku Komunistów.

1853 Hugo, *Chłosta;* Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

1854-1856 Wojna krymska.

1857 Ruskin, *The Political Economy of Art;* Baudelaire, *Kwiaty zła*.

1858 Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*; Mill, *O wolności*; Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos*.

1859 Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*. Początek budowy Kanału Sueskiego. Darwin, *O pochodzeniu gatunków*. Stworzenie *Englishwoman's Journal* (pierwszego pisma feministycznego).

1861 Wojna secesyjna w Stanach Zjednoczonych. Zniesienie pańszczyzny w Rosji. Lasalle, *System der erworbenen Rechte*.

1863 Powstanie styczniowe w Polsce. Hugo, *Nędznicy*; Renan, *Życie Jezusa*; Dostojewski, *Skrzywdzeni i poniżeni*.

1864 Uznanie we Francji prawa do strajku. Powstanie Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników w Londynie, Marks zostaje sekretarzem generalnym.

1867 Disraeli wprowadza w Anglii powszechne prawo wyborcze dla mężczyzn; ujednolicenie prawa celnego w Niemczech. Marks, *Kapitał: Krytyka ekonomii politycznej*, księga 1 (*Proces produkcji kapitału*). Podbój Indochin przez Francuzów.



1868 Pierwszy kongres brytyjskich *trade unions*. Haeckel, *Historia stworzenia naturalnego*; William Morris, *The Earthly Paradise*.

1869 Utworzenie socjaldemokracji niemieckiej (Bebel, Liebknecht). Otwarcie Kanału Sueskiego. Mill, *Poddaństwo kobiet*; Tołstoj, *Wojna i pokój*; Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*.

1870-1871 Wojna francusko-pruska. W Wersalu proklamowanie Cesarstwa Niemieckiego. Komuna Paryska. Marks, *Wojna domowa we Francji*; Bakunin, *Bóg i Państwo*.

1872 Kongres w Hadze (rozłam w I Międzynarodówce, która przenosi siedzibę do Nowego Jorku). Rosyjski przekład pierwszej księgi *Kapitału*. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*; Nietzsche, *Narodziny tragedii*.

1873 Bakunin, *Państwowość i anarchia*.

1874 Walras, *Éléments d'économie pure*.

1875 Kongres zjednoczeniowy socjaldemokracji niemieckiej („lasallowców" i „marksistów") w Gotha. Francuski przekład I księgi *Kapitału*.

1876 Królowa Wiktoria koronowana na cesarzową Indii. Spencer, *Zasady socjologii*. Oficjalne rozwiązanie I Międzynarodówki. Dostojewski, *Biesy*. Inauguracja Festspielhaus w Bayreuth.

1877 Marks, list *Do redakcji pisma „Otieczestwiennyje Zapiski"*; Morgan, *Społeczeństwo pierwotne*.

1878 Ustawodawstwo antysocjalistyczne w Niemczech. Engels, *Anty-Dühring* (z rozdziałem napisanym przez Marksa).

1879 Utworzenie przez Guesde'a i Lafargue'a Francuskiej Partii Robotniczej. Utworzenie Irlandzkiej Ligi Agrarnej. Henry George, *Progress and Poverty*.

1880 Amnestia dla komunardów.

1881 We Francji ustawa o bezpłatnym, świeckim i obowiązkowym szkolnictwie podstawowym. Zamordowanie Aleksandra II przez Narodną Wolę. Dühring, *Die Judenfrage als Racen-, Sitten— und Culturfrage*; Marks, list do Wiery Zasulicz.

1882 Engels, *Bruno Bauer i pierwotne chrześcijaństwo.*

1883 Umiera Marks. Plechanow tworzy grupę Wyzwolenie Pracy. Bebel, *Kobieta i socjalizm*; Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra.*

# II/ Zmieniać świat: od *praxis* do *produkcji*

W jedenastej i ostatniej *Tezie o Feuerbachu* czytamy: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić.*" W tym rozdziale chcę pokazać, dlaczego Marks *nie zatrzymał się w tym miejscu,* choć w pewnym sensie wszystko, co napisał później, nigdy nie wyszło poza horyzont problemów postawionych przez tę formułę.

## *Tezy o Feuerbachu*

Czym zatem są „tezy"? To seria aforyzmów, które raz zarysowują krytyczną argumentację, to znowu wypowiadają lapidarną propozycję, a czasem są niemal hasłem. Ich styl łączy terminologię filozofii niemieckiej (co dziś może utrudniać ich lekturę) z bezpośrednim wezwaniem, ze zdecydowanym ruchem, niejako imitującym wyzwolenie: ponawiane wyjście poza teorię, w kierunku *działalności* (*lub praktyki*) *rewolucyjnej.* Zredagowano je w marcu 1845 r., gdy pochodzący z Nadrenii młody uczony i publicysta znalazł się w Brukseli, częściowo w areszcie domowym. Wkrótce dołączył do niego jego przyjaciel Engels, co dało początek współpracy, która trwała aż do jego śmierci. Nie wydaje się, aby *Tezy* były przeznaczone do publikacji. Stanowiły coś w rodzaju „memorandum", uwag rzuconych na papier, by móc do nich ciągle powracać i znajdować w nich natchnienie.

W tym czasie Marks zaangażował się w pracę, o której mamy dość ścisłe wyobrażenie dzięki brulionom opublikowanym w 1932 r. pod tytułem *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne* lub

*Rękopisy z 1844 r.*[4] Ich celem jest fenomenologiczna (nastawiona na odkrycie *sensu* — lub bezsensu) analiza wyobcowania pracy ludzkiej w formie pracy najemnej. Wpływy Rousseau, Feuerbacha, Proudhona i Hegla łączą się tu ściśle z pierwszą lekturą dzieł ekonomistów (Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Ricardo, Sismondi). Rezultatem jest humanistyczna i naturalistyczna koncepcja komunizmu, pomyślanego jako pogodzenie się człowieka z własną pracą i z przyrodą, a więc z jego „istotą wspólnotową", od której oddziela go własność prywatna, czyniąc w ten sposób „obcym dla samego siebie".

Marks wkrótce przerywa tę pracę (wróci do niej dużo później, ale już na zupełnie innych podstawach) i wspólnie z Engelsem zajmuje się pisaniem *Ideologii niemieckiej*. Jest to przede wszystkim polemika z różnymi uniwersyteckimi i pozauniwersyteckimi kierunkami filozofii „młodoheglowskiej" (Ludwik Feuerbach, Bruno Bauer, Max Stirner, wszyscy mniej lub bardziej związani z ruchem krytyki Restauracji, zainspirowani „lewicowym" odczytaniem dzieł autora *Fenomenologii ducha* i *Zasad filozofii prawa*). *Tezy*[5] powstały właśnie podczas tej przerwy i prawdopodobnie ma ona coś wspólnego z niektórymi ich treściami teoretycznymi. Jednak sprawą o kluczowym znaczeniu są związki *Tez* z propozycjami *Ideologii niemieckiej*[6]. Powrócę do tej sprawy.

Jeden spośród sławnych czytelników Marksa, Louis Althusser, stwierdził ongiś — otwierając jedną z wielkich debat we współczesnym marksizmie — że stanowią one „poprzednią krawędź" *cięcia*. Dla Althussera *Rękopisy z 1844 r.*, z ich charakterystycznym humanizmem, sytuowały się „poniżej" cięcia, natomiast *Ideologia niemiecka* czy też raczej jej pierwsza część, ze swoją dedukcją kolejnych form własności i państwa, której nicią przewodnią jest rozwój podziału pracy, oznaczała prawdziwe, pozytywne wejście „nauki historii" na scenę.

Nie miejsce tu na wyczerpujące objaśnienia. Odsyłam do pracy Georgesa Labiki[7], który drobiazgowo przestudiował każde sformułowanie, traktując późniejsze komentarze, ze wszystkimi ich rozbieżnościami, jako wywoływacze wewnętrznych problemów, które stwarzają *Tezy*. Labica z doskonałą jasnością pokazuje strukturę *Tez*. Od początku do końca chodzi w nich o przezwyciężenie tradycyjnej opozycji między „dwoma obozami" filozofii: *idealizmu*, to znaczy przede wszystkim Hegla, który rzutuje całą rzeczywistość na świat ducha, i *dawnego materializmu*, czyli materializmu „intuicyjnego", sprowadzającego wszystkie abstrakcje umysłowe do zmysłowości, to znaczy do życia, doznań i uczuciowości, na wzór epikurejczyków i ich nowożytnych uczniów: Hobbesa, Diderota, Helwecjusza... Ich przezwyciężeniem miałby być „nowy materializm" — materializm praktyczny.

### KAROL MARKS, *TEZY O FEUERBACHU* (1845)

1. Głównym brakiem wszelkiego dotychczasowego materializmu (...) jest to, że przedmiot, rzeczywistość, zmysłowość ujmował on jedynie w formie *obiektu* czy też *oglądu* [Anschauung], nie zaś jako *ludzką działalność zmysłową, praktykę*, nie subiektywnie. To sprawiło, że stronę *czynną*, w przeciwieństwie do materializmu, rozwijał idealizm — jednak tylko w sposób abstrakcyjny, ponieważ idealizm, rzecz jasna, nie zna rzeczywistej, zmysłowej działalności jako

4 Należy do nich dodać całość notatek z lektur opublikowanych w nowym wydaniu *Marx-Engels Gesamt-Ausgabe* t. IV/2, Berlin, Dietz Verlag 1981. Tekst znany jako *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* jest w istocie zbiorem najbardziej „dopracowanych" fragmentów tych badań.

5 *Tezy* opublikował w 1888 r. Engels jako aneks do własnej pracy, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*.

6 Również opublikowana jako dzieło pośmiertne w 1932 r. — jej pierwsza część nosi tytuł „Feuerbach" — szybko zaczęła uchodzić za najbardziej systematyczny spośród ogólnych wykładów „materializmu historycznego", oczywiście pomijając dzieła Engelsa.

7 G. Labica, *Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach*, Paryż, PUF 1987.

takiej. Feuerbachowi chodzi o przedmioty zmysłowe, rzeczywiście odmienne od przedmiotów myślowych; samej jednak działalności ludzkiej nie ujmuje on jako działalności *przedmiotowej*. [...]

3. Materialistyczna teoria, że ludzie są wytworami warunków i wychowania, że więc zmienieni ludzie są wytworami innych warunków i zmienionego wychowania, zapomina, że warunki są zmieniane właśnie przez ludzi i że sam wychowawca musi zostać wychowany. Przeto dochodzi ona siłą rzeczy do tego, że dzieli społeczeństwo na dwie części, z których jedna jest wyniesiona ponad społeczeństwo (np. u Roberta Owena). Zbieżność zmian warunków i działalności ludzkiej może być traktowana i racjonalnie rozumiana jedynie jako *rewolucyjna praktyka*.

4. Feuerbach bierze za punkt wyjścia fakt religijnej samoalienacji — podwojenia świata na świat religijny, wyobrażony, i na świat rzeczywisty. To, co on robi, polega na sprowadzaniu świata religijnego do jego ziemskiej podstawy. Przeocza on, że po dokonaniu tej pracy pozostaje jeszcze do zrobienia rzecz najważniejsza. Mianowicie fakt, że owa ziemska podstawa odrywa się sama od siebie i utrwala w obłokach niczym samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samorozdarciem i samozaprzeczeniem tej ziemskiej podstawy. Musi więc ona sama być najpierw zrozumiana w swojej sprzeczności, następnie zaś, przez usunięcie tej sprzeczności, praktycznie zrewolucjonizowana. A więc na przykład po odkryciu, że ziemska rodzina jest tajemnicą świętej rodziny, musi ona sama być poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce. [...]

6. Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty *człowieka*. Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych.

Feuerbach, który nie podejmuje krytyki tej rzeczywistej istoty, jest przeto zmuszony:

1. abstrahować od przebiegu historycznego, uznać istnienie usposobienia religijnego [religiöses Gemüt] jako takiego oraz za przesłankę wziąć abstrakcyjną — *izolowaną* — jednostkę ludzką;

2. może on zatem ujmować istotę człowieka tylko jako „gatunek", jako wewnętrzną, niemą ogólność łączącą wiele jednostek więzią li tylko *przyrodniczą*. [...]

11. Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*.

## Krytyka alienacji

Główny wątek argumentacji będzie dość jasny, jeśli weźmie się pod uwagę ówczesne spory. Feuerbach[8] chciał wyjaśnić „alienację religijną", a więc to, że rzeczywiści, zmysłowi ludzie szukają zbawienia i doskonałości w jakimś innym, *nadzmysłowym* świecie (jako projekcji ich własnych „cech istotowych", zwłaszcza więzi wspólnotowej, czyli jednoczącej „rodzaj ludzki" więzi miłości, na wyimaginowane byty i sytuacje). Ludzie, uświadamiając sobie to nieporozumienie, będą zdolni ponownie „przyswoić sobie" własną istotę wyalienowaną w Bogu, a tym samym żyć na tej ziemi w prawdziwym braterstwie. W ślad za Feuerbachem filozofowie krytyczni (w tym sam Marks) próbowali zastosować ten schemat do innych zjawisk polegających na wyabstrahowaniu i „wywłaszczeniu" ludzkiej egzystencji, szczególnie do zjawiska, które tworzy sferę *polityczną* oderwaną od społeczeństwa jako wyidealizowanej wspólnoty, w której ludzie

8 L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, Warszawa, PWN 1959 oraz tenże, *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, Warszawa, PWN 1988.

byliby równi i wolni. Lecz — jak mówi w *Tezach* Marks — prawdziwą przyczyną tej projekcji nie jest złudzenie świadomości, skutek jednostkowej imaginacji: jest nim panujące w społeczeństwie *rozdarcie* czy podział, są nią praktyczne konflikty przeciwstawiające sobie ludzi, konflikty, których cudowne rozwiązanie proponuje im niebo religii lub polityki. Naprawdę mogą je rozwiązać tylko również praktyczne przeobrażenia, znoszące zależność jednych ludzi od innych. A zatem położenie kresu alienacji nie jest zadaniem filozofii (gdyż filozofia zawsze była tylko komentarzem do ideałów ugody między religią a polityką), lecz zadaniem rewolucji, dla której warunki tkwią w materialnej egzystencji jednostek i ich stosunkach społecznych. Tym samym w *Tezach o Feuerbachu* żąda się ostatecznego wyjścia (*Ausgang*) z filozofii — jako jedynego środka realizacji czegoś, co zawsze było jej najwyższą ambicją: emancypacji, wyzwolenia.

### KRYTYKA EKONOMII POLITYCZNEJ

Wyrażenie „krytyka ekonomii politycznej" raz po raz pojawia się w tytule czy programie głównych dzieł Marksa, choć jego treść nieustannie się przeobraża. Już „rękopisy z 1844 r." stanowią brudnopis dzieła, które miało nosić tytuł *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Następnie pojawia się ono w tytule pracy wydanej w 1859 r. jako „pierwsza część" większej całości oraz w podtytule *Kapitału* (którego pierwszą, jedyną wydaną przez samego Marksa księgę, opublikowano w 1867 r.). Dochodzą do tego rozliczne inedita, artykuły, rozdziały pism polemicznych.

Wydaje się zatem, że to wyrażenie odzwierciedla stały stosunek umysłowy Marksa do przedmiotu jego *naukowego* poznania. Początkowo celem była krytyka alienacji politycznej w mieszczańskim społeczeństwie obywatelskim, a także krytyka „materii spekulatywnych", których organiczną jedność stara się wyrażać filozofia. Jednak bardzo szybko doszło do zasadniczego przesunięcia: „krytykować" prawo, moralność i politykę oznacza teraz konfrontować je z ich własną „bazą materialną", z procesem tworzenia stosunków społecznych w pracy i produkcji.

Na swój sposób Marks odnajduje w filozofii *dwojakie znaczenie* słowa *krytyka*: wyrugowanie błędu, poznanie granic jakiejś zdolności czy praktyki. Lecz zamiast analizy operatorem tej krytyki stała się historia. To właśnie pozwala Marksowi „dialektycznie" powiązać krytykę koniecznych złudzeń teorii („fetyszyzm towarowy"), rozwój wewnętrznych, niemożliwych do pogodzenia sprzeczności rozdzierających rzeczywistość gospodarczą (kryzysy, antagonizm pracy i kapitału oparty na wyzysku tego szczególnego towaru, którym jest „siła robocza"), a także zarys „ekonomii politycznej klasy robotniczej" jako przeciwieństwo ekonomii politycznej burżuazji (patrz *Inauguracyjny manifest Międzynarodowego Stowarzyszenia Robotników*, 1864, MED t. 16). O losach krytyki rozstrzygają dwa „odkrycia", które Marks sobie przypisuje: wyprowadzenie formy pieniądza z samych tylko potrzeb cyrkulacji towarów oraz sprowadzenie praw akumulacji do kapitalizacji „wartości dodatkowej" (*Mehrwert*). Odkrycia te odsyłają nas do definicji wartości jako wyrazu pracy społecznie niezbędnej, z której wynika odrzucenie punktu widzenia abstrakcyjnego *homo oeconomicus*, określanego jedynie przez rachunek jego indywidualnej „użyteczności".

Techniczne aspekty marksowskiej krytyki ekonomii politycznej prezentują Pierre Salama i Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, Paryż, La Découverte 1992.

## Rewolucja przeciwko filozofii

Trudności zaczynają się właśnie w tym punkcie. Niewątpliwie Marks nie zaryzykował publikacji tych tez lub nie miał okazji tego uczynić. Ważne, że je spisał i że ten „skradziony list" do nas dotarł... Omawiana wypowiedź jest dość paradoksalna. W pewnym sensie jest absolutnie spójna. To, czego wymaga, natychmiast *spełnia* (można by rzec, używając późniejszej terminologii, że ma w sobie coś performatywnego). Napisać: „Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, aby go *zmienić*" to spalić za sobą mosty, gdy chce się być jakąkolwiek skuteczną, chodzącą po ziemi lub „bywałą" myślą. To również zakazać samemu sobie powrotu do filozofii lub, jeśli ktoś woli, w przypadku ponownego zajęcia się interpretowaniem świata, a zwłaszcza świata społecznego, skazać się na podpadnięcie pod zarzut uprawiania filozofii, ponieważ w połowie drogi między filozofią a rewolucją nic nie ma. W końcu może to więc być sposób skazania się na milczenie.

Brutalność tej alternatywy odsłania nam jednak jej inne oblicze: jeżeli „powiedzieć znaczy zrobić", to również „zrobić znaczy powiedzieć", a słowa nigdy nie są niewinne. Nie jest na przykład niewinne twierdzenie, że są *różne* interpretacje świata, gdy jednocześnie zakłada się, że przeobrażenie rewolucyjne jest *jedno* lub *jednoznaczne*. Znaczy to bowiem, że istnieje tylko jeden sposób zmiany świata: zburzenie istniejącego ładu, rewolucja, która z założenia nie może być ani reakcyjna, ani antyludowa. Dodajmy na marginesie, że Marks bardzo szybko wyrzeknie się tej tezy. Poczynając od *Manifestu Komunistycznego* i *a fortiori* w *Kapitale* będzie liczył się z siłą, z którą sam kapitalizm „przeobraża świat", i kluczowe stanie się pytanie, czy istnieje wiele sposobów zmiany świata lub jak jedna zmiana może osadzić się w innej, czyli zwekslować ją na inne tory. Oznacza to zresztą, że to jedyne przekształcenie jest tym samym „rozwiązaniem" wewnętrznych konfliktów filozofii. To stara ambicja filozofów (Arystotelesa, Kanta, Hegla...), którą „praktyka rewolucyjna" realizuje *lepiej od nich!*

Lecz chodzi o coś jeszcze: odkryta przez Marksa formuła, ten nakaz, który sam z siebie jest już aktem „wyjścia", nie przypadkiem uzyskał rozgłos *filozoficzny*. Z łatwością można wykazać nie tylko jego głębokie pokrewieństwo z innymi hasłami (na przykład „zmieniać życie" Rimbauda — wiadomo, że zwłaszcza André Breton będzie do tego nawoływał[9]), ale również z innymi, równie lapidarnymi i tradycyjnie uważanymi za „fundamentalne" wypowiedziami filozoficznymi, które same prezentują się raz jako *tautologie*, a innym razem jako *antytezy*. Zauważmy, że wszystkie te sformułowania, niezależnie od tego, jak bardzo różnią się od siebie pod względem treści i jak bardzo są sobie przeciwstawne pod względem intencji, mają jedną wspólną cechę: odnoszą się do kwestii stosunków między teorią i praktyką, świadomością i życiem. Od Parmenidesa („myślenie i byt są tym samym") poprzez Spinozę (*Deus sive natura* — „Bóg, czyli natura"), Kanta („musiałem zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary"), Hegla („to, co rozumne, jest rzeczywiste, a to, co rzeczywiste, jest rozumne") aż do Wittgensteina („o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć"). Oto nasz Marks zainstalowany nie tylko w sercu filozofii, ale pośród jej najbardziej spekulatywnego nurtu — tego, który stara się *myśleć o swoich własnych granicach*, czy to po to, aby je usunąć, czy też po to, aby po ich rozpoznaniu ona sama mogła się w nich usadowić.

Zachowajmy w pamięci tę głęboką dwuznaczność (wystrzegając się uznania jej za jakąś wadliwą sprzeczność, ale również nie czyniąc z niej oznaki bezkresnej głębi, co wnet doprowadziłoby nas do tego samego „mistycyzmu", którego korzeni Marks tu właśnie szukał...) i przyjrzyjmy się bliżej dwóm zawartym w *Tezach* newralgicznym kwestiom: kwestii stosunku między „praktyką" (lub *praxis*) a „walką klas" oraz kwestii antropologii, czyli „istoty człowieka".

9 A. Breton, „Discours au Congrès des écrivains" (1935), *Manifestes du surréalisme*, Paryż, Gallimard 1985.

## *Praxis* i walka klas

W *Tezach* mówi się o rewolucji, ale nie używa się wyrażenia „walka klas". Nie dopuścimy się jednak samowoli, jeśli domyślimy się jej pod warunkiem sprecyzowania, w jakim znaczeniu. Dzięki pracy germanistów[10], od pewnego czasu lepiej znamy otoczenie umysłowe, w którym powstały te sformułowania, tło tych sformułowań, dla których Marks znalazł dobitne słowa, ale które w istocie wcale nie były jego własne.

Myśląc o rewolucji, odnosi się on oczywiście do tradycji francuskiej. Jemu i innym młodym, radykalnym demokratom chodzi o *wznowienie* ruchu, najpierw przerwanego, a następnie zawróconego po Termidorze, gdy (co każdorazowo było dziełem *państwa*) w sposób „burżuazyjny" ustanowiono republikę, zaprowadzono dyktaturę napoleońską, a w końcu przeprowadzono Restaurację i kontrrewolucję. Jeszcze ściślej mówiąc, chodzi o to, aby w całej Europie doprowadzić do końca ruch rewolucyjny i go upowszechnić, odnajdując inspirację i energię po jego „lewej stronie" — po stronie owego *egalitarnego* składnika Rewolucji (reprezentowanego zwłaszcza przez Babeufa), który właśnie na początku XIX w. stworzył ideę komunizmu[11]. Marks będzie kładł silny nacisk na to, że nie chodzi tu o jakąś spekulatywną koncepcję, o idealne czy eksperymentalne państwo (w rodzaju „Ikarii"

10 We Francji szczególnie dzięki badaniom M. Espagne'a i G. Bensussana nad Mojżeszem Hessem, przyszłym teoretykiem syjonizmu, a wówczas bliskim Marksowi i Engelsowi socjalistą, który równocześnie z nimi odkrył komunizm jako „rozwiązanie zagadki historii". Patrz G. Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Paryż, PUF 1985; M. Hess, „Triarchia europejska", *Pisma filozoficzne 1841-1850*, Warszawa, KiW 1963.

11 Patrz J. Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism, origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes, 1785-1842*, 2 t., Trier, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 1989; É. Balibar, „Quel communisme après le communisme?", w: E. Kouvélakis (red.), *Marx 2000*, Actes du Congrès Marx International II, Paryż, PUF 2000.



Cabeta), lecz o ruch społeczny, którego postulaty po prostu polegają na konsekwentnym zastosowaniu zasady Rewolucji, mierząc realizację wolności realizacją równości i na odwrót, aby osiągnąć braterstwo. W sumie, Marks i inni stwierdzają, że rozwiązanie pośrednie nie istnieje: jeżeli rewolucja *zatrzyma się* po drodze, może tylko cofnąć się i ustanowić nową arystokrację posiadaczy posługujących się państwem — reakcyjnym albo liberalnym — dla obrony ustalonego ładu. Tak więc, jedyna szansa dokończenia rewolucji i zapewnienia jej nieodwracalności polega na jej pogłębieniu, uczynieniu z niej rewolucji społecznej.

Kim są zatem nosiciele tej rewolucji społecznej, spadkobiercy jakobinów i Babeufa? Wystarczy przyjrzeć się bieżącej sytuacji europejskiej i posłuchać krzyków rozpaczy wydawanych przez posiadaczy: to angielscy robotnicy-„czartyści" (opisani przez Engelsa w *Położeniu klasy robotniczej w Anglii* z 1844 r., dziele, które nadal czyta się z podziwem i którego wpływ na Marksa był absolutnie decydujący), to tkacze liońscy, rzemieślnicy z paryskich przedmieść i „jaskiń Lille" opisanych przez Wiktora Hugo, to tkacze śląscy, którym Marks poświęcił tyle uwagi na łamach swojej kolońskiej gazety *Rheinische Zeitung*... Krótko mówiąc, to ci wszyscy, których odtąd określa się starym rzymskim mianem *proletariuszy*. Tworzeni masowo przez rewolucję przemysłową, skupieni w miastach, spychani w nędzę, swoimi strajkami, „koalicjami", powstaniami zaczynają jednak wstrząsać ładem burżuazyjnym. Są, by tak rzec, *ludem ludu*, jego najbardziej autentycznym odłamem, zapowiedzią jego przyszłości. Gdy pełni dobrej wiary i złudzeń intelektualiści krytyczni zastanawiają się jeszcze, jak zdemokratyzować państwo i w tym celu oświecić coś, co nazywają „masą", sami proletariusze weszli już do akcji, faktycznie zaczęli już na nowo rewolucję.

W decydującej formule, przewijającej się przez wszystkie teksty z tego okresu, od *Świętej rodziny* (1844) po *Manifest Komunistyczny* (1847), Marks mówi, że ów proletariat „jest faktycznym zniesieniem burżuazyjnego społeczeństwa oby-

watelskiego" (*bürgerliche Gesellschaft*). Rozumie on przez to: 1) że warunki egzystencji proletariuszy (dziś nazwalibyśmy to wykluczeniem) pozostają w sprzeczności ze wszystkimi zasadami tego społeczeństwa; 2) że sami proletariusze żyją zgodnie z innymi wartościami niż własność prywatna, zysk, patriotyzm i mieszczański indywidualizm; 3) że ich narastający sprzeciw wobec państwa i klasy panującej jest nieuchronnym, ale na krótką metę zabójczym skutkiem nowoczesnej struktury społecznej.

### Działanie w teraźniejszości

Szczególnie ważne jest tu słowo „faktyczny" (*in der Tat*). Z jednej strony przywołuje ono aktualność, efektywność, „fakty" (*Tatsache*), a więc wyraża głęboko *antyutopijną* orientację Marksa i pozwala zrozumieć, dlaczego w jego oczach tak decydujące jest odniesienie do pierwszych form walki klasowej organizującego się proletariatu. Przywoływana w *Tezach* praktyka rewolucyjna nie ma realizować jakiegoś programu czy planu przebudowy społeczeństwa, a tym bardziej nie powinna zależeć od wizji przyszłości proponowanych przez teorie filozoficzne i socjologiczne (takie, jak koncepcje filantropów z XVIII i początków XIX w.). Powinna natomiast stanowić „*rzeczywisty* ruch, który znosi stan obecny", jak Marks nie omieszka napisać w *Ideologii niemieckiej*, wyjaśniając, że jest to jedyna materialistyczna definicja komunizmu.

Jednak w ten sposób dochodzimy do drugiego aspektu: „faktyczny" oznacza także, że chodzi tu o działanie (*Tätigkeit*), o przedsięwzięcie podejmowane w teraźniejszości, w które jednostki angażują się ze wszystkich sił fizycznych i umysłowych. Dokonuje się więc znamienne odwrócenie. Mojżesz Hess i inni „młodohegliści", adwersarze rozmaitych filozofii dziejów ciągle przeżuwających sens przeszłości oraz filozofii prawa komentujących ustalony ład, zaproponowali *filozofię czynu* (ze swojej strony Feuerbach opublikował manifest na rzecz *filozofii przyszłości*). W gruncie rzeczy Marks chce



powiedzieć: działanie powinno „dziać się" w czasie teraźniejszym, a nie być komentowane czy zapowiadane. Lecz w takim razie filozofia powinna ustąpić pola. Nawet „filozofia czynu" nie odpowiada wymogom rewolucji i ruchowi rewolucyjnemu, jest nim sam czyn, *po prostu* działanie.

Jednak ten nakaz ustąpienia pola nie może być filozofii obojętny. Jeśli jest ona konsekwentna, paradoksalnie powinna dostrzec w nim *swoje własne urzeczywistnienie*. Oczywiście, Marks myśli przede wszystkim o tradycji niemieckiego idealizmu, którą sam jest przesiąknięty i której związki z francuską ideą rewolucyjną są bardzo ścisłe. Myśli o kantowskim nakazie „spełnienia obowiązku", o działaniu *w świecie* zgodnie z imperatywem kategorycznym (którego treścią jest ludzkie braterstwo). Myśli o słowach Hegla z *Fenomenologii ducha*: „To, co ma być, istnieje też faktycznie (*in der Tat*), natomiast to, co tylko być powinno, a nie istnieje, nie ma żadnej prawdziwości"[12]. Bliżej polityki — myśli o tym, że filozofia nowożytna utożsamiła uniwersalność z zasadami *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Lecz właśnie te uświęcone przez teorię zasady albo są bezustannie ignorowane i gwałcone przez społeczeństwo burżuazyjne, w którym nie ma ani równości, ani nawet wolności, nie wspominając już o braterstwie, albo zaczynają stawać się faktem, ale w praktyce rewolucyjnej, „powstańczej" (w praktyce tych wszystkich, którzy razem *powstają*, w razie potrzeby zastępując „oręż krytyki" „krytyką orężem"). Gdy Marks mówi o odwróceniu idealizmu w materializm, trzeba widzieć w tym tę właśnie — nieco prostacką w oczach filozofii, ale wynikającą z jej własnych zasad — konsekwencję.

## Dwa oblicza idealizmu

Zatrzymajmy się znów w tym miejscu. Jeśli te wskazówki są słuszne, znaczy to, że materializm Marksa nie ma nic wspólnego z odniesieniem do *materii* — i tak będzie dopóty, dopóki

12 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, Warszawa, Aletheia 2002, s. 175.

Engels nie podejmie próby połączenia marksizmu z naukami przyrodniczymi z drugiej połowy XIX w. Na razie jednak mamy do czynienia z osobliwym „materializmem bez materii". A zatem — po co to słowo?

Tu swoje prawa odzyskuje historyk filozofii, mimo ciosów zadanych mu właśnie przez Marksa. Musi wyjaśnić ten paradoks, co prowadzi go także do ukazania wynikającego stąd zamieszania (to zamieszanie, powtórzmy raz jeszcze, można różnie traktować, ale nie jest ono arbitralne). Jeśli Marks oświadczył, że zmiana świata to zasada materialistyczna, a *zarazem* starał się odróżnić swój materializm od wszelkiego istniejącego materializmu (określanego przezeń jako „dawny", właśnie oparty na idei, że materia jest zasadą wszelkiego wyjaśnienia — co *także* jest „interpretowaniem świata", a więc podlega zakwestionowaniu), to czynił tak wyraźnie po to, by *przeciwstawić się idealizmowi*. Klucz do zrozumienia Marksa nie tkwi w słowie materializm, ale w słowie idealizm. Znów pytanie: dlaczego?

Przyczyna pierwsza: ponieważ proponowane przez filozofów idealistyczne interpretacje przyrody i historii odwołują się do takich zasad, jak duch, rozum, świadomość, idea... i ponieważ ich praktyczną konsekwencją nigdy nie jest rewolucja, lecz wychowywanie (a nawet „pouczanie") mas — i to właśnie filozofowie wielkodusznie proponują, że się tego podejmują. Od czasów Platona, jako rzecznicy państwa idealnego, chcieli doradzać władcom, a w naszej epoce demokratycznej, w imię rozumu i etyki, pragną wychowywać obywateli (albo „wychowywać wychowawców" obywateli: sędziów, lekarzy, profesorów — zasiadając, przynajmniej moralnie, na samym szczycie hierarchii uniwersyteckiej).

To prawda, lecz za ową funkcją idealizmu kryje się jeszcze poważniejsza trudność. W filozofii *nowoczesnej* (tej, która swój prawdziwy język znalazła u Kanta) mówi się o świadomości, o duchu czy o rozumie i te wyrażające uniwersalność kategorie mają zawsze podwójne oblicze, do którego Marks nieustannie czyni w *Tezach* aluzje. Ściśle wiążą one ze sobą dwie idee: *przedstawienia* i *podmiotowości*. Oryginalność i siła wielkiego idealizmu (niemieckiego) polega na tym właśnie, że w sposób systematyczny przemyślał tę kombinację.

Pojęcie „interpretacji", do którego odnosi się Marks, z pewnością jest wariantem idei przedstawienia. Dla krytykowanego tu idealizmu świat jest przedmiotem kontemplacji poszukującej jego spójności, „sensu", a tym samym, chcąc nie chcąc, próbującej narzucić mu pewien *porządek*. Marks zdaje sobie doskonale sprawę ze ścisłego związku między faktem myślenia o „porządku świata" (zwłaszcza w sferze politycznej i społecznej) a faktem *waloryzowania porządku* w świecie — przeciw „anarchii", ale również przeciw „ruchowi" („ruch jest mi nienawistny, bowiem linie psuje", napisze Baudelaire[13])... Widzi też wyraźnie, że z tego punktu widzenia „dawne materializmy" czy filozofie przyrody, zastępujące ducha materią jako zasadą organizacji, zawierają silny element idealizmu, a w ostateczności są tylko zakamuflowanymi idealizmami (niezależnie od tego, jak bardzo różnią się od siebie skutkami politycznymi, które powodują). Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego idealizm z taką łatwością „rozumie" materializm, a więc odrzuca go lub wchłania (jak to widać u Hegla, który nie ma żadnego problemu z materializmami, może z wyjątkiem Spinozy, ale Spinoza jest dość nietypowym materialistą...). W końcu Marks zdaje sobie sprawę, że trzonem nowoczesnego, porewolucyjnego idealizmu jest odsyłanie porządku świata, „przedstawienia" do *aktywności podmiotu*, który go tworzy czy też, mówiąc po kantowsku, „konstytuuje".

Tym samym podchodzimy do idealizmu z innej strony — nie jako filozofii przedstawienia (czy, jeśli ktoś woli, prostej filozofii prymatu „idei"), ale jako filozofii podmiotowości/subiektywności (co dobrze wyraża decydujące znaczenie, którego nabrało pojęcie *świadomości*). Według Marksa ta podmiotowa/subiektywna aktywność, o której mówi idealizm, jest w gruncie rzeczy śladem, zakwestionowaniem (jed-

13 Ch. Baudelaire, „Piękno" (w przekładzie M. Piechala), *Kwiaty zła*, Kraków, Wyd. Literackie 1990.

nocześnie rozpoznaniem i zapoznaniem) bardziej realnej, bardziej „efektywnej", by tak rzec, aktywności, która byłaby zarazem tworzeniem świata zewnętrznego oraz kształtowaniem (*Bildung*) czy przekształcaniem samej siebie. Świadczy o tym nacisk Kanta, a jeszcze bardziej Fichtego na słownictwo czynu, działania, aktywności (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) (faktycznie stąd właśnie wywodzi się propagowana przez młodoheglistów „filozofia czynu"). Świadczy sposób, w jaki Hegel opisuje sposób bycia świadomości jako aktywne *doświadczenie*, a funkcję pojęcia jako *pracę* („pracę negatywności"). W sumie, jeśli tylko zechce się przyznać, że między ideą przedstawienia (interpretacji, kontemplacji) a ideą działalności (pracy, praktyki, przeobrażenia, zmiany) zachodzi utajony konflikt, w aforyzmach Marksa nietrudno doczytać się następującej hipotezy: tak, jak tradycyjny materializm w rzeczywistości opiera się na ukrytym fundamencie idealizmu (przedstawienie, kontemplacja), tak też w funkcji, którą nowoczesny idealizm przypisuje działającemu podmiotowi, kryje on w sobie orientację materialistyczną, a sam Marks po prostu postawił sobie za cel doprowadzić do wybuchu tej sprzeczności, oddzielić przedstawienie od podmiotowości oraz sprawić, aby sama przez się pojawiła się kategoria działalności praktycznej.

## Podmiot to praktyka

Czy to mu się udało? Pod pewnym względem jak najbardziej, bo z całą pewnością można powiedzieć, że jedynym prawdziwym podmiotem jest podmiot praktyczny czy podmiot praktyki lub, jeszcze lepiej, *że podmiotem jest właśnie praktyka*, która zawsze już się rozpoczęła i trwa bez końca. Czy jednak w ten sposób wychodzi się z idealizmu? To wcale niepewne, właśnie dlatego, że — historycznie rzecz biorąc — „idealizm" *jednocześnie* obejmuje punkt widzenia przedstawienia i punkt widzenia podmiotowości. W rzeczywistości mamy tu do czynienia z kręgiem czy z wymiennikiem teoretycznym działającym w obie strony. Można powiedzieć, że Marks, utożsamiając istotę podmiotowości z praktyką, a rzeczywistość praktyki z rewolucyjną działalnością proletariatu (nieodłączną od samego jego istnienia), przeniósł kategorię podmiotu z idealizmu do materializmu. Można jednak również powiedzieć, że tym samym przygotował stałą możliwość *wyobrażania sobie proletariatu jako „podmiotu"* w idealistycznym znaczeniu tego słowa (i wychodząc od tego, nawet jako przedstawienia czy abstrakcji, która znów może służyć „interpretowaniu" świata lub zmiany świata: czyż nie to właśnie wydarzy się później, gdy uzbrojeni w ideę walki klas teoretycy marksistowscy apriorycznie wydedukują z niej „sens dziejów"?).

Te gry dialektyczne wcale nie są bezinteresowne. Wiążą się ściśle z historią pojęcia rewolucji, a w rezultacie mają jednocześnie aspekt polityczny i filozoficzny. Od początku okresu nowoczesnego — okresu rewolucji określanych jako burżuazyjne: angloamerykańskiej i francuskiej — *wynalazek podmiotu* jako centralnej kategorii filozofii obejmującej wszystkie dziedziny konkretnego doświadczenia (naukę, moralność, prawo, religię, estetykę) i pozwalającej je zjednoczyć wiąże się z ideą, że ludzkość sama kształci się lub edukuje, z ideą, że sama sobie nadaje prawa, a więc w rezultacie z ideą, że *sama wyzwala się* z rozmaitych form ucisku, ignorancji, przesądów, nędzy itd.[14] A gatunkowy podmiot tej działalności zawsze ma dwa oblicza: jedno teoretyczne, drugie zaś konkretne i praktyczne, którym u Kanta była *ludzkość*, u Fichtego w pewnej chwili stał się *naród*, a w końcu u Hegla stały się nim *narody historyczne*, kolejno ucieleśniające „ducha świata", to znaczy ruch postępu cywilizacji.

To, że z kolei Marks rozpoznał w *proletariacie* (będącym, jak widzieliśmy, autentycznie ludzkim i wspólnotowym „ludem ludu") prawdziwy podmiot praktyczny, który jest „faktycznym zniesieniem istniejącego porządku", a tym samym, zmieniając

14 Patrz I. Kant, *O wiecznym pokoju*, Wrocław, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 1991, oraz tenże, „Co to jest Oświecenie?", w: T. Kroński, *Kant*, Warszawa, Wiedza Powszechna 1966.

się sam (*Selbsttatigkeit, Selbstveranderung*), zmienia świat, a wreszcie to, że Marks posłużył się tą konstatacją (w której w zadziwiający sposób lekcja bezpośredniego doświadczenia nakłada się na najstarszą tradycję spekulatywną), aby z kolei stwierdzić, że *podmiot to praktyka*, wcale nie sytuuje go poza historią idealizmu. Wręcz przeciwnie. Fichte nie powiedział nic innego. Nie igrając ze słowami, można by nawet wysunąć sugestię, że to właśnie uczyniło z marksowskiego „materializmu praktyki" najdoskonalszą formę tradycji idealistycznej, co — bardziej niż cokolwiek innego — pozwala zrozumieć uporczywą żywotność idealizmu aż po dziś dzień, właśnie dlatego, że ta transpozycja jest ściśle związana z próbą przedłużenia doświadczenia rewolucyjnego i ucieleśnienia go w społeczeństwie nowoczesnym, z jego klasami i konfliktami społecznymi.

Tak oto można by zrozumieć to, że rezultatem przyjęcia punktu widzenia proletariuszy pozostających w stanie „permanentnej" insurekcji było nie tyle położenie kresu idealizmowi, ile usytuowanie dylematu materializmu i idealizmu, wiecznie odradzającej się kwestii, czym materializm różni się od idealizmu, w samym sercu teorii proletariatu i jego uprzywilejowanej roli dziejowej. Lecz można się spodziewać, że filozofia, wyrzucona za drzwi wraz z tym dylematem, powróci oknem...

## Realność „istoty człowieka"

Powróćmy do litery *Tez o Feuerbachu*, aby przywołać drugą postawioną w nich wielką kwestię — kwestię istoty człowieka. Oczywiście, obie kwestie są ze sobą związane. „Feuerbach sprowadza istotę religii do istoty człowieka", to znaczy — szczególnie w *Istocie chrześcijaństwa* z 1841 r. — pokazuje, że idea Boga jest tylko syntezą uosobionych i rzutowanych poza świat ludzkich doskonałości. „Ale istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych" (*das*



*Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*, pisał Marks w swoistej mieszance niemieckiego z francuskim). Na temat tego zdania z tezy 6 wylano nie mniej atramentu niż na temat tezy 11. Jeśli dobrze przyjrzymy się literze tekstu, dostrzeżemy w nim kilka godnych uwagi kwestii.

Marks stawia zatem pytanie o istotę człowieka — a w każdym razie na nie odpowiada. Cóż bardziej naturalnego? Ale to pytanie, które można uznać za konstytutywny problem *antropologii*, wcale nie jest oczywiste. W pewnym sensie jest ono równie stare, jak filozofia. Gdy jednak w naszych czasach Claude Lévi-Strauss wyjaśnia, że istotą człowieka jest konflikt natury i kultury, albo gdy Jacques Lacan tworzy słowo *„parlêtre"*, by powiedzieć, że istotę człowieka od początku do końca stanowi mowa, to wpisują się oni w tę samą tradycję, co Arystoteles definiujący człowieka poprzez dysponowanie mową i przynależność do państwa czy św. Augustyn definiujący go jako „obraz i podobieństwo Boga na ziemi". Jeśli zresztą popatrzymy z dostatecznie wysokiego poziomu ogólności, to okaże się, że w rzeczywistości mówią oni o tej samej sprawie. Od czasów starożytnych do dziś mamy do czynienia z kolejnymi definicjami natury ludzkiej czy istoty człowieka. Sam Marks zaproponuje kilka, obracających się wokół stosunków między *pracą* a *świadomością*. W pierwszej księdze *Kapitału* zacytuje charakterystyczną definicję Benjamina Franklina (człowiek jako *„a toolmaking animal"*, zwierzę wytwarzające narzędzia) nie po to, aby ją odrzucić, lecz aby uzupełnić precyzując, że technologia ma historię, która zależy od „sposobu produkcji", a następnie przypominając, że bez świadomości, refleksji, eksperymentowania, wiedzy nie ma technologii i postępu technicznego. W *Ideologii niemieckiej*, napisanej nazajutrz po sformułowaniu myśli, którą tu badamy, powie: „Ludzi można odróżniać od zwierząt ze względu na świadomość, religię albo na cokolwiek się zresztą zechce. Sami oni poczynają się od zwierząt odróżniać, gdy tylko zaczynają *wytwarzać* sobie środki do życia — krok uwarunkowany ich organizacją cielesną.

Wytwarzając środki do życia wytwarzają ludzie pośrednio samo swoje życie materialne"[15]). Oto sposób poszukiwania odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka w samych rzeczach, który zresztą stał się punktem wyjścia wszelkiej marksistowskiej czy niemarksistowskiej antropologii biologicznej i technologicznej.

## Humanizm teoretyczny

Tymczasem niuans, kluczowy dla zrozumienia doniosłości tekstu Marksa, odróżnia prosty fakt zdefiniowania człowieka czy natury ludzkiej od *otwartego postawienia* pytania „kim jest człowiek?" (albo: „jaka jest natura ludzka") i, *fortiori*, uczynienia z niego podstawowej *kwestii* filozoficznej. Wkraczamy więc w nową problematykę, którą — za Althusserem — można nazwać humanizmem teoretycznym. Choć może to wydawać się zdumiewające, jest ona stosunkowo niedawna, a w czasach Marksa była zupełnie świeża, ponieważ pojawiła się dopiero w końcu XVIII w. W Niemczech do jej najważniejszych przedstawicieli należą Kant (*Antropologia z pragmatycznego punktu widzenia*, 1798), Wilhelm Humboldt[16] i Feuerbach, co pokazuje, że trajektoria humanizmu teoretycznego łączy się z trajektorią idealizmu i jego odrzucenia. Ta paralela wiele wyjaśnia. Jak zobaczymy, wobec konkurencyjnych teorii natury ludzkiej (spirytualistycznych, materialistycznych) Marks zastosuje krytykę tego samego rodzaju, co wobec teorii podmiotu, działalności i naoczności zmysłowej. Powiedzenie, że „w swojej rzeczywistości" (*in seiner Wirklichkeit*) istotą człowieka jest całokształt stosunków

15 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka. Krytyka najnowszej filozofii niemieckiej w osobach jej przedstawicieli — Feuerbacha, B. Bauera i Stirnera*, MED t. 3, s. 21.

16 W 1810 r. Humboldt założył w Berlinie uniwersytet noszący dzisiaj jego imię. Jego podstawowe monografie językoznawcze i filozoficzne ukazały się po jego śmierci w 1835 r. (patrz *Introduction à l'œuvre sur le Kavi et autres essais*, Paryż, Seuil 1974).



społecznych, wcale nie oznacza *odrzucenia* kwestii. Jest to próba radykalnego *przesunięcia* sposobu, w jaki dotychczas ją rozumiano, nie tylko jeśli chodzi o „człowieka", lecz jeszcze bardziej zasadniczo — jeśli chodzi o „istotę".

Filozofowie wytworzyli sobie fałszywy pogląd na to, czym jest istota (i ten błąd jest dla nich tak... istotny, że bez niego trudno sobie wyobrazić filozofię). Sądzili oni, po pierwsze, że istota jest *ideą* lub abstrakcją (używając jeszcze innej terminologii powiedzielibyśmy: *powszechnikiem*), pod którą — w porządku malejącej ogólności — można uszeregować różnice gatunkowe i w końcu różnice indywidualne, i po drugie, że ta gatunkowa abstrakcja jest w jakiś sposób „ulokowana" (*inwohnend*) w jednostkach tego samego rodzaju, czy to jako właściwość umożliwiająca ich klasyfikowanie, czy też nawet jako forma lub moc, która pozwala im istnieć jako kopie tego samego modelu.

Widać więc, co znaczy osobliwe równanie Marksa. W gruncie rzeczy słowa „całokształt", „stosunki" i „społeczne" mówią jedno i to samo. Chodzi o odrzucenie jednocześnie dwóch stanowisk (nazywanych *realistycznym* i *nominalistycznym*), wokół których tradycyjnie grupują się filozofowie: zgodnie z jednym, rodzaj (gatunek) czy istota poprzedza istnienie jednostek, a zgodnie z drugim to jednostki są rzeczywistością pierwotną, z której w formie abstrakcji „wydobywa" się powszechniki. Rzecz zdumiewająca — żadne z tych stanowisk nie jest zdolne do myślenia o czymś, co w ludzkim istnieniu jest właśnie istotne: o wielorakich i aktywnych *stosunkach* ustanawianych między sobą przez jednostki (chodzi o mowę, pracę, miłość, reprodukcję, panowanie, konflikty itd.), i o tym, że te stosunki określają coś wspólnego dla jednostek — ich „rodzaj". Określają go, ponieważ to one w każdej chwili konstytuują go na różne sposoby. W zastosowaniu do człowieka (to znaczy do ludzi) zaopatrują więc pojęcie istoty w jedyną „efektywną" treść.

Nie dyskutujemy tu o tym, czy ten punkt widzenia jest absolutnie oryginalny, właściwy tylko Marksowi. Pewne jest natomiast, że to on pociąga za sobą konsekwencje zarówno w polu dyskusji filozoficznej (na poziomie czegoś, co nazywa się „ontologią"[17]), jak i w polu polityki. Słowa, którymi posługuje się Marks, wykluczają *jednocześnie* indywidualistyczny punkt widzenia (prymat jednostki, a przede wszystkim fikcję indywidualności, którą można by definiować *dla niej samej*, w izolacji, czy to w kategoriach biologii, czy też psychologii, zachowania ekonomicznego itp.) oraz organistyczny punkt widzenia (obecnie, na wzór anglosaski, nazywany *holistycznym*: prymat *całości*, a zwłaszcza społeczeństwa ujmowanego jako niepodzielna jedność, w której jednostki są tylko funkcjonalnymi członkami)[18]. W rezultacie *ani* „monada" Hobbesa i Benthama, *ani* „byt ogólny" Comte'a. Jest rzeczą znamienną, że Marks, (który po francusku mówił niemal tak płynnie, jak po niemiecku) wybrał obce słowo „całokształt" [*ensemble*], niewątpliwie po to, aby uniknąć terminu *das Ganze* — całość lub całościowość.

Być może byłoby to formalnie (choć nie treściowo) bardziej zrozumiałe, gdybyśmy my sami z kolei dorzucili do tekstu słowo wynalezione *ad hoc*, aby scharakteryzować tę koncepcję *relacji konstytutywnej*, która przesuwa pytanie o istotę człowieka, udzielając na nie odpowiedzi formalnej (a tym samym w zalążku zawiera inną problematykę niż problematyka humanizmu teoretycznego). To słowo faktycznie istnieje, lecz u myślicieli XX w. (Kojève'a, Simondona, Lacana...): chodzi o myślenie o ludzkości jako rzeczywistości *transindywidualnej* (ponad— i pozajednostkowej), a ostatecznie — o myślenie o transindywidualności jako takiej[19]. Nie chodzi o to, co idealnie znajduje się „w" każdej jednostce (jako formie lub substancji), ani o to, co służyłoby z zewnątrz do jej klasyfikacji, lecz o to, co istnieje *między jednostkami*, ze względu na ich wielorakie interakcje.

17 Termin „ontologia" powstał w XVII w. na oznaczenie czegoś, co Arystoteles nazwał „nauką o pierwszych zasadach i przyczynach" i utożsamiał z refleksją o „bycie jako bycie" (*on he on*), odmienną od badań poszczególnych *rodzajów bytu*.

18 Patrz L. Daumont, *Homo aequalis I: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paryż, Gallimard 1977, według którego Marks „wbrew pozorom (...) jest w istocie zwolennikiem indywidualizmu". Do podobnej konkluzji doszedł odmiennymi drogami J. Elster, jeden z głównych przedstawicieli „marksizmu analitycznego" (*Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press 1985), a także J. Bidet, *Théorie de la modernité*, poprzedzone *Marx et le marché*, Paryż, PUF 1990.



## Ontologia relacji

Trzeba przyznać, że zarysowuje się tu pewna „ontologia". Lecz dyskusję o stosunkach między jednostką i gatunkiem zastępuje ona programem badań nad tą wielością relacji, które są przejściami, przeniesieniami czy przejazdami i w których zawiązuje się i rozwiązuje więź jednostek ze wspólnotą; wielości, którą zwrotnie konstytuują same jednostki. Najbardziej uderzająca w tej perspektywie jest całkowita wzajemność w stosunkach między obu tymi biegunami, które nie mogą istnieć bez siebie nawzajem i które — każdy na własny rachunek — są jedynie abstrakcjami, ale jeden i drugi są konieczne do myślenia o stosunku lub relacji (*Verhaltnis*).

Ten punkt może wydawać się spekulatywny, a tymczasem, za pośrednictwem charakterystycznego krótkiego spięcia, znajdujemy się o krok od odnalezienia kwestii polityki. W rzeczywistości nie tylko relacje, o których mowa, są jedynie zróżnicowanymi praktykami, pojedynczymi wzajemnymi oddziaływaniami jednostek. W ontologii transindywidualnej pobrzmiewa co najmniej echo takich wypowiedzi, jak *Deklaracja praw człowieka i obywatela* (często — jakże niesłusznie — uważana za tekst „indywidualistyczny"), a w jesz-

19 Patrz zwłaszcza G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Paryż, Auber 1989.

cze większym stopniu pobrzmiewa echo praktyki ruchów rewolucyjnych: praktyki, która nigdy *nie przeciwstawia* realizacji jednostki interesom społeczności, a nawet ich nie *rozdziela*, lecz zawsze dąży do realizacji jednej poprzez drugą. To prawda, że w ostatniej instancji tylko jednostki mogą być nosicielami praw i formulować postulaty, lecz zdobycie tych praw czy wyzwolenie (a nawet insurekcja) ma nieodzownie zbiorowy charakter.

Niewątpliwie można powiedzieć, że takie sformułowanie nie opisuje istniejącego stanu rzeczy ani tym bardziej systemu instytucji, lecz raczej pewien proces (przynajmniej taki, jaki przeżywają jego uczestnicy). Lecz to właśnie mówi Marks. W tych warunkach staje się zrozumiałe to, że teza 6, utożsamiająca istotę człowieka z „całokształtem stosunków społecznych", i tezy 3, 8 czy 11, które podporządkowują wszelkie myślenie praktyce rewolucyjnej, zmianie, zasadniczo mówią o tym samym. Miejmy więc odwagę powiedzieć, że wskazane tu stosunki społeczne nie są niczym innym, jak tylko nieustannymi przeobrażeniami, „rewolucją permanentną" (niewątpliwie to nie Marks stworzył to wyrażenie, ale aż do 1850 r. będzie ono odgrywać w jego myśli decydującą rolę). Marksowi z marca 1845 r. nie wystarczy powtórzenie za Heglem, że „to, co rzeczywiste, jest rozumne", i że to, co rozumne, nieuchronnie się urzeczywistnia: trzeba powiedzieć, że nie ma nic rzeczywistego, nic racjonalnego oprócz rewolucji.

## Obiekcja Stirnera

Czegóż chcieć więcej? A jednak, jak już mówiłem, Marks nie mógł zatrzymać się w tym miejscu. Teraz trzeba zrozumieć, dlaczego. To by się nie udało, gdybyśmy zadowolili się wykazaniem, że zastępując podmiot praktyką tworzy się krąg, trudność logiczną, lub gdybyśmy mówili, że pojęcie istoty naraża się na utratę równowagi między wewnętrzną krytyką tradycyjnej ontologii a rozpuszczeniem się w wielości konkretnych badań stosunków społecznych. Bez wątpienia *Ideologia niemiecka* jest tekstem bardzo bliskim *Tezom o Feuerbachu*, a jednak przemawia się w niej już innym językiem. Względy formalne, o których mowa, nie wystarczają, aby to wyjaśnić.

Myślę, że jest jeden bardzo precyzyjny, koniunkturalny powód, który jednak posłużył za wywoływacz istotnej trudności. Niektórzy badacze myśli Marksa (zwłaszcza Auguste Cornu) wyraźnie go dostrzegli, lecz wielu innych zignorowało lub nie doceniło, szczególnie dlatego, że powszechnie czyta się tylko *pierwszą część* tekstu *Ideologii niemieckiej* („I. Feuerbach"), którą długa tradycja przyzwyczaiła nas traktować jako samodzielny wykład „materializmu historycznego", gdy tymczasem zasadniczo jest to odpowiedź, i to odpowiedź niełatwa (każdy czytelnik doświadczył tego na własnej skórze) na wyzwanie ze strony innego teoretyka. Tym teoretykiem, którego znaczenie czas już najwyższy docenić, jest Max Stirner (pseudonim Caspara Schmidta), autor książki *Jedyny i jego własność*.[20] Wyszła ona pod koniec 1844 r., lecz dopiero kilka miesięcy później, nazajutrz po napisaniu *Tez* i za namową Engelsa, Marks zaczął kruszyć na niej zęby.

Kim z teoretycznego punktu widzenia jest Stirner? To przede wszystkim anarchista, obrońca autonomii społeczeństwa złożonego z całkowicie odrębnych jednostek, „właścicieli" swoich ciał, potrzeb i idei w obliczu nowoczesnego państwa, w którym w jego oczach skupia się wszelkie panowanie i które przejęło na własny użytek *święte* atrybuty władzy wypracowane przez teologię polityczną średniowiecza. Lecz nade wszystko Stirner jest radykalnym *nominalistą*, to znaczy wszelka „ogólność", każdy „powszechnik" jest według niego *fikcją* stworzoną przez instytucje w celu „zdominowania" jedynej naturalnej rzeczywistości (poprzez jej organizowanie, klasyfikowanie, upraszczanie czy po prostu nazywanie), a mianowicie wielości jednostek, z których każda jest „jedyna w swoim

20 M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, Warszawa, PWN 1995. Patrz też wyjaśnienia G. Deleuze'a, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa, Spacja 1997, s. 170–173.

rodzaju" (stąd kluczowa dla Stirnera gra słów, mająca zresztą za sobą długą historię: dla każdego *właściwa* jest jego *właściwość/własność*).

Przed chwilą widzieliśmy, że Marks właśnie rozwija pojęcie stosunku społecznego, które — przynajmniej w zasadzie — odprawia zarówno nominalizm, jak i esencjalizm. Lecz krytyka Stirnera jest dla niego groźna, gdyż nie jest wymierzona jedynie w tradycyjne „gatunki" metafizyczne (mniej lub bardziej związane z teologią: Byt, Substancję, Ideę, Rozum, Dobro...), ale we *wszystkie* bez wyjątku powszechniki, czym antycypuje pewne pomysły Nietzschego i coś, co dziś nazywa się postmodernizmem. Stirner nie chce żadnej wiary, żadnej Idei, żadnej „wielkiej narracji": ani o Bogu, ani o Człowieku, ani o Kościele, ani o Państwie, ani nawet o Rewolucji. A zatem nie ma logicznej różnicy między *chrześcijaństwem, ludzkością, ludem, społeczeństwem, narodem* czy *proletariatem*, podobnie jak nie ma różnicy między *prawami człowieka* a *komunizmem*, bo wszystkie te powszechniki są abstrakcjami, co z punktu widzenia Stirnera znaczy, że są fikcjami. Rola tych fikcji polega na zastępowaniu jednostek i ich myśli. Dlatego właśnie książka Stirnera nie przestanie inspirować krytyków z prawa i z lewa, wyjaśniających, że ludzie nic nie zyskują zamieniając kult abstrakcyjnej ludzkości na równie abstrakcyjny kult rewolucji czy praktyki rewolucyjnej i że czyniąc tak być może narażają się na ryzyko jeszcze bardziej perwersyjnego panowania.

Marks i Engels z pewnością nie mogli zignorować tej obiekcji. Chcieli być *jednocześnie* krytykami idealizmu i esencjalizmu filozofów *oraz* komunistami (a ściślej komunistami *humanistycznymi*). Ta podwójna perspektywa leżała w samym sercu kategorii, która pojawiła się u Marksa jako „rozwiązanie" zagadek filozofii: praktyki rewolucyjnej. Jak więc odpowiedział on na to wyzwanie? Przekształcając swoje symboliczne pojęcie *„praxis"* w historyczne i socjologiczne pojęcie *produkcji* i stawiając kwestię bez precedensu w filozofii (nawet jeżeli samo słowo wcale nie było nowe): kwestię *ideologii*.



## Ideologia niemiecka

Te dwa ruchy są oczywiście ściśle ze sobą związane. Nieustannie zakładają się nawzajem i to stanowi o intelektualnej spójności *Ideologii niemieckiej*, mimo jej niedokończonej i niezrównoważonej redakcji (na poświęcony Stirnerowi rozdział III, zatytułowany „Święty Max", przypada prawie dwie trzecie tekstu, a jego treść stanowi popisowy spór krasomówczy z typowo „ironiczną" argumentacją *Jedynego i jego własności*, przy czym z czysto retorycznego punktu widzenia sedno sporu jest dość niejasne). Dzieło to jest całkowicie zorganizowane wokół pojęcia produkcji, rozumianej ogólnie, w znaczeniu wszelkiej działalności ludzkiej polegającej na kształtowaniu i przekształcaniu przyrody. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że — po zapowiedzianej w *Tezach o Feuerbachu* „ontologii *praxis*" — w *Ideologii niemieckiej* Marks wykłada „ontologię produkcji". Sam mówi, że to właśnie produkcja kształtuje *byt człowieka* (*Sein*, któremu przeciwstawi świadomość, *Bewusst-sein*, dosłownie „bycie świadomym"). Ściślej mówiąc, to produkcja własnych środków egzystencji, działalność zarazem osobista i zbiorowa (transindywidualna), przeobraża byt człowieka, jednocześnie przeobrażając przyrodę i w ten sposób konstytuując „historię".

Lecz z drugiej strony Marks pokaże również, że ideologia — zanim stanie się samodzielną strukturą produkcji (której „produktami" są idee, świadomość zbiorowa — przedmiot teorii pracy umysłowej) — sama jest wytwarzana. Krytyka ideologii jest niezbędną przesłanką poznania bytu społecznego jako rozwoju produkcji, poczynając od jej form bezpośrednich, związanych z przetrwaniem jednostek, aż po najbardziej pośrednie formy odgrywające tylko pośrednią rolę w reprodukcji życia ludzkiego. Aby mieć dostęp do tego wątku przewodniego wszelkiej historii, nie wystarczy obserwacja faktów. Trzeba przejść przez krytykę panującej ideologii, gdyż jest ona zarazem odwróceniem rzeczywistości i autonomizacją „wyrobów umy-

słowych", w której zatracił się ślad rzeczywistego pochodzenia idei i która wręcz zaprzecza temu pochodzeniu.

Dlatego powiedziałem, że dwa wspomniane ruchy nawzajem się zakładają. Lecz tym samym można odeprzeć obiekcję Stirnera, bo już nie chodzi o *krytykę* abstrakcji „powszechników", „ogólności", „idealności" poprzez ukazanie, że zastępuje ona rzeczywiste jednostki ludzkie, lecz możliwe staje się *badanie* ich genezy, ich wytwarzania przez jednostki pod kątem warunków zbiorowych lub społecznych, w których jednostki myślą i pozostają ze sobą we wzajemnych stosunkach. Dzięki temu, zamiast nieustannie błądzić między wszystkim a niczym (przyjęciem lub odrzuceniem *en bloc* wszelkich abstrakcji), dysponujemy kryterium pozwalającym odróżnić abstrakcje reprezentujące rzeczywiste poznanie od tych, których funkcją jest ignorancja i mistyfikacja, a jeszcze lepiej, odróżnić okoliczności, w których posługiwanie się abstrakcjami jest lub nie jest mistyfikujące. W ten sposób można sprostać nieodłącznemu od stanowiska Stirnera nihilizmowi, nie kwestionując przy tym konieczności radykalnej krytyki panujących idei. Wręcz przeciwnie.

## Odwrócenie historii

W *Ideologii niemieckiej* wykład prezentuje się więc jako zarazem logiczna i historyczna geneza form społecznych, której nicią przewodnią jest rozwój podziału pracy. Każdy nowy etap podziału pracy cechuje pewien *sposób* produkcji i wymiany. Stąd periodyzacja, która oczywiście każe nam usilnie pomyśleć o heglowskiej filozofii dziejów. Nie chodzi o prostą narrację o etapach historii powszechnej, lecz raczej (podobnie jak u Hegla) o typowe momenty procesu, w którego toku *historia się zuniwersalizowała*, stała się historią ludzkości. Treść tego wykładu leży jednak na antypodach heglowskiego *ducha obiektywnego*, bo u Marksa uniwersalizacja nie polega na tworzeniu państwa prawa, które swoją władzą racjonalnie obejmuje całe społeczeństwo i zwrotnie „totalizuje" jego



działalność. Przeciwnie, taka prawno-państwowa uniwersalizacja wyda się Marksowi, w pełnym tego słowa znaczeniu, *ideologicznym odwróceniem* stosunków społecznych. Chodzi raczej o to, że historia stała się interakcją, współzależnością *wszystkich* jednostek i wszystkich grup należących do ludzkości.

Marks zmobilizował swoją już wówczas ogromną erudycję, aby wykazać, że drugą stroną podziału pracy jest ewolucja form własności (od własności wspólnotowej czy statusowej aż po formalnie dostępną dla każdego własność prywatną). Każdy sposób produkcji pociąga za sobą historycznie określoną formę zawłaszczania i własności, będącą po prostu jego rewersem. W rezultacie podział pracy jest zasadą tworzenia się i rozkładu coraz szerszych i coraz mniej „naturalnych" grup społecznych — od wspólnot pierwotnych poprzez najrozmaitsze statusy, cechy, warstwy czy stany (*Stände*) aż po klasy. Każdą z tych grup, „panującą" czy „uciskaną", trzeba ujmować jako rzeczywistość o dwóch obliczach, kontradyktoryjną: jako formę względnej uniwersalizacji i jako formę ograniczenia czy partykularyzacji stosunków międzyludzkich. Ich seria nie jest zatem niczym innym, jak tylko wielkim procesem negacji osobliwości i partykularyzmu, dokonującej się poprzez doświadczenie i pełne urzeczywistnienie ich form.

Punktem wyjścia rozwoju była działalność produkcyjna ludzi zmagających się z przyrodą. Marks nazywał to *rzeczywistą przesłanką* (*wirkliche Voraussetzung*), której przez długi czas używał jako argumentu przeciw iluzjom filozofii „bez przesłanek". Punktem dojścia jest natomiast burżuazyjne społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche Gesellschaft*), oparte na różnych formach handlu (*Verkher*, co może również oznaczać komunikację) między konkurującymi ze sobą prywatnymi właścicielami. A raczej punktem dojścia jest zawarta w tym społeczeństwie sprzeczność. W praktyce, dla *masy* indywidualność uważana za absolut równa się absolutnej niepewności i „przypadkowości" warunków egzystencji, podobnie

jak własność (samego siebie, przedmiotów) równa się dla niej powszechnemu wywłaszczeniu.

Jedną z wielkich tez *Ideologii niemieckiej*, bezpośrednio przejętą z tradycji liberalnej, ale zwróconą przeciw niej, jest teza, że społeczeństwo burżuazyjne konstytuuje się nieodwracalnie dopiero wtedy, gdy różnice klasowe stają się ważniejsze niż wszelkie inne i praktycznie je zacierają. Samo państwo, nieważne jak bardzo rozbudowane, jest już tylko funkcją tego społeczeństwa. To wtedy najostrzejsza jest sprzeczność między osobliwością a powszechnością, kulturą a ogłupieniem, otwartością a zamknięciem, stając się wybuchową sprzecznością między bogactwem a nędzą, między powszechną cyrkulacją dóbr a ich ograniczoną dostępnością, między nieograniczoną wydajnością pracy a zamknięciem robotnika w ramach wąskiej specjalności... Każda jednostka, niezależnie od tego, jak jest nędzna, staje się potencjalnie przedstawicielem rodzaju ludzkiego, a funkcję każdej grupy określa się w skali światowej. Historia jest więc w punkcie wyjścia ze swojej własnej „prehistorii".

Cała argumentacja *Ideologii niemieckiej* zmierza do wykazania, że tej sytuacji jako takiej nie da się utrzymać, ale że zgodnie z rozwojem swojej własnej logiki zawiera ona przesłanki przełomu (*Umwälzung*), który po prostu polegałby na zastąpieniu burżuazyjnego społeczeństwa obywatelskiego przez komunizm. Gdy formy i sprzeczności tego społeczeństwa są już w pełni rozwinięte, przejście do komunizmu staje się przeto *bliskie*. Faktycznie społeczeństwo powszechnej wymiany jest także społeczeństwem, w którym „siły wytwórcze (...) rozwinęły się w pewną całość"[21]. Na przestrzeni dziejów społeczne „siły wytwórcze", przejawiające się we wszystkich dziedzinach, od techniki po naukę i sztukę, zawsze były tylko siłami wielu jednostek. Teraz jednak jako siły jednostek *izolowanych* stają się one nieskuteczne. Odtąd mogą się one kształtować i działać tylko w niemal nieskończonej sieci interakcji międzyludzkich. „Rozwiązanie" sprzeczności nie może polegać na *nawrocie* do bardziej „ograniczonych" form ludzkiej działalności i życia, lecz wyłącznie na zbiorowym opanowaniu „całości sił wytwórczych".

21 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 75.



## Proletariat — klasa uniwersalna

To wszystko można powiedzieć jeszcze inaczej: *proletariat stanowi klasę uniwersalną* historii. Marks nigdzie nie wyrazil tej idei w sposób tak wyartykułowany i pełny jak tutaj. Nieuniknioność przeobrażeń rewolucyjnych i komunizmu opiera się na tej doskonałej zbieżności uniwersalizacji dwóch zjawisk w tym samym czasie teraźniejszym: stosunków wymiany i powstania — naprzeciw burżuazji, wynoszącej swój osobliwy interes jako taki do rangi interesu powszechnego — „klasy", która nie ma *żadnego* osobliwego interesu do obrony. Proletariat, wyzuty z wszelkich praw i wszelkiej własności, a więc wszelkiej „szczególnej właściwości" (*Eigenschaft*), potencjalnie posiada je wszystkie. Nie istniejąc już praktycznie sam przez się, potencjalnie istnieje przez wszystkich innych ludzi. Zauważmy, że „pozbawiony własności" to po niemiecku *eigentumslos*. Mimo sarkastycznych uwag Marksa pod adresem Stirnera, nie podobna nie dostrzec tu tej samej gry słów, której używał i nadużywał Stirner, lecz zwróconej w przeciwnym kierunku, *przeciwko* „własności prywatnej". „Jedynie współcześni proletariusze, całkowicie pozbawieni możliwości wszelkiej działalności własnej, potrafią wywalczyć sobie całkowitą, już nie ograniczoną, działalność własną, polegającą na przywłaszczeniu sobie całokształtu sił wytwórczych i idącym za tym rozwoju całokształtu zdolności."[22] Negatywna uniwersalność obraca się w uniwersalność pozytywną, wywłaszczenie w zawłaszczenie, utrata jednostkowości w „wielostronny" rozwój jednostek, z których każda jest unikalną wielością stosunków międzyludzkich.

22 Tamże, s. 76.

Takie ponowne zawłaszczenie może *zaistnieć dla każdego* tylko pod warunkiem, że równolegle zaistnieje *dla wszystkich*. „Nowoczesne uniwersalne stosunki nie mogą być w inny sposób podporządkowane jednostkom niż przez podporządkowanie tychże stosunków wszystkim pospolu".[23] Dlatego właśnie rewolucja jest komunistyczna nie tylko w swoim rezultacie, ale również w formie. Czy znaczy to, że nieuchronnie pomniejszy ona wolność jednostek? Wręcz przeciwnie — właśnie ona przyniesie prawdziwe wyzwolenie. To burżuazyjne społeczeństwo obywatelskie niszczy wolność w tym samym momencie, w którym proklamuje ją jako zasadę. Natomiast w komunizmie, będącym jego odwróceniem/wywróceniem, wolność staje się czymś rzeczywistym, ponieważ odpowiada wewnątrzpochodnej konieczności, dla której społeczeństwo to tworzy warunki. „Miejsce dawnego spoleczeństwa burżuazyjnego z jego klasami i przeciwieństwami klasowymi", zapowiedzą Marks i Engels w *Manifeście Komunistycznym*, „zajmuje zrzeszenie, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich".

Tak oto teza, że proletariat jest „klasą uniwersalną", kondensuje argumenty pozwalające Marksowi przedstawić sytuację robotnika czy raczej pracownika najemnego jako zwieńczenie całego procesu podziału pracy, jako „rozkład" społeczeństwa obywatelskiego[24]. Jak w otwartej księdze, pozwala również Marksowi odczytać w teraźniejszości bliskie nadejście rewolucji komunistycznej. „Partia" o takiej nazwie, „partia", której *Manifest* Marks napisał wraz z Engelsem, nie będzie więc partią „odrębną", nie będzie miala żadnych „interesów odrębnych od interesów calego proletariatu", nie będzie wysuwać „odrębnych zasad". Po prostu będzie rzeczywistym ruchem, który osiągnął dojrzałość, *stał się oczywisty* dla samego siebie i społeczeństwa w ogóle.

23 Tamże.

24 „Klasę, która we wszystkich narodach posiada te same interesy i u której narodowość jest już zniweczona — klasę, która znajduje się poza całym starym światem i jednocześnie mu się przeciwstawia". Tamże, s. 67.



## Jedność praktyki

Tym samym została zarysowana teoria, która — choć broni się energicznie przed byciem filozofią — dla filozofii stanowi nowy punkt wyjścia. *Marks wyszedł z „wyjścia"*, lecz nie wrócił po prostu do domu... Można to zrozumieć, przywołując coś, o co tradycyjnie chodzi w myśli dialektycznej. Jak już wspomnialem, choć pojęcie *praxis* lub praktyki rewolucyjnej deklarowało z niezrównaną jasnością, że „przekształcanie świata" położyło kres wszelkiej filozofii esencjalistycznej, to jednak narażało się paradoksalnie na podejrzenie, że jest tylko inną nazwą istoty czlowieka. Napięcie to narasta, gdy Marks podejmuje analizę *produkcji*. Nie tylko dlatego, że istnieje cala empiryczna historia produkcji (co zmusi filozofa, aby stal się ekonomistą, historykiem, technologiem, etnologiem...), ale przede wszystkim dlatego, że Marks naruszył jedno z najdawniejszych tabu filozofii: radykalne rozróżnienie *praxis* i *poièsis*.

Począwszy od filozofii greckiej, która uważała *praxis* za przywilej „obywateli", to znaczy panów), była ona „wolnym" działaniem człowieka, który urzeczywistniał i przekształcał tylko samego siebie, starając się osiągnąć własną doskonałość. Natomiast *poièsis* (od czasownika *poiein*: robić/wytwarzać), w istocie uważana przez Greków za niewolniczą, byla dzialaniem „koniecznym", podporządkowanym wszelkim wymogom stosunku z przyrodą, z warunkami materialnymi. Doskonalość, do której dążyła, nie była doskonalością człowieka, lecz rzeczy, wyrobów użytkowych.

Oto fundament materializmu Marksa (będącego rzeczywiście *nowym* materializmem) w *Ideologii niemieckiej*: nie proste odwrócenie hierarchii, nie „teoretyczne hołdowanie robociarstwu", jeśli tak można się wyrazić (co zarzuca mu m.in. Hannah Arendt[25]), to znaczy przypisanie *poièsis* prymatu nad

25 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa, Aletheia 2000. Por. komentarz A. Tosela, „Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes?", *L'Esprit de scission: Études sur Marx, Gramsci,*

*praxis* z racji bezpośredniego stosunku *poièsis* do materii, lecz ich utożsamienie, teza rewolucyjna, zgodnie z którą *praxis* przechodzi nieustannie w *poièsis* i odwrotnie. Nigdy nie ma efektywnej wolności, która nie byłaby również materialnym przekształceniem, nie wpisywałaby się historycznie w *zewnętrzność*, ale również nigdy nie ma pracy, która nie byłaby przeobrażeniem samego siebie, bo ludzie nie mogą zmieniać swoich warunków istnienia zachowując niezmienną „istotę".

Teza ta nie może jednak pozostać bez wpływu na trzeci termin klasycznej triady: na *theôria*, czyli „teorię" (którą cała tradycja filozoficzna nadal rozumiała w etymologicznym znaczeniu kontemplacji). *Tezy o Feuerbachu* odrzuciły wszelką kontemplację i utożsamiły kryterium prawdy z praktyką (teza 2). W zamian za wprowadzone teraz równanie „praktyka=produkcja", *Ideologia niemiecka* dokonuje decydującego kroku: utożsamia *theôria* z „wytwarzaniem świadomości", a ściślej z *jednym* z *terminów* sprzeczności historycznej, którą powoduje wytwarzanie świadomości. Tym terminem jest właśnie ideologia, *druga* innowacja wprowadzona przez Marksa w 1845 r., za której pomocą Marks zaproponował filozofii, aby niejako przejrzała się w lustrze praktyki. Lecz czy mogła się w nim rozpoznać?

---

*Lukàcs*, Université de Besançon, Diffusion Les Belles Lettres, Paris 1991. [Hołdowanie robociarstwu (*ouvriérisme, workerism*) — stanowisko sformułowane w okresie I Międzynarodówki, zgodnie z którym robotnicy powinni zajmować uprzywilejowaną pozycję w organizacjach reprezentujących ruch robotniczy (m.in. partiach i związkach zawodowych); wiązało się ono z nieufnością wobec „polityków", „teoretyków" i osób pochodzących z innych warstw społecznych. W istocie stanowisko to polega na definiowaniu klasy robotniczej nie tyle na gruncie kapitalistycznych stosunków, ile na gruncie przemysłowego procesu pracy i na upatrywaniu klasowej istoty proletariatu głównie w pewnych ukształtowanych przez ten proces cechach, toteż jest mu gruntownie obce pojęcie klasy robotniczej jako całokształtu praktyk oporu wobec wyzysku kapitalistycznego. — *Przyp. tłum.*]

# III/ Ideologia czy fetyszyzm: władza i ujarzmienie/upodmiotowienie

W tym rozdziale znów mamy kilka rzeczy do zrobienia. Z jednej strony trzeba podjąć na nowo analizę tez postawionych przez Marksa w *Ideologii niemieckiej*, aby sprecyzować więź, która powstała między pojmowaniem dziejów opartym na *produkcji* i analizą efektu *panowania* ideologicznego w żywiole świadomości.

Z drugiej jednak strony — gdyż nic nie jest proste — musimy zrozumieć znaczenie zadziwiającej chwiejności pojęcia ideologii. Wbrew temu, co może sobie wyobrażać dzisiejszy czytelnik, dla którego ideologia stała się pojęciem obiegowym (przy czym jednocześnie jej użycia rozproszyły się we wszystkich kierunkach...) i który spodziewa się, że raz wymyślone rozwijało się bez ustanku, sprawy miały się zupełnie inaczej. Choć Marks nie przestał opisywać i krytykować poszczególnych „ideologii", po 1846, a w każdym razie po 1852 r. w ogóle zarzucił ten termin. (Ćwierć wieku później ekshumuje go Engels w dziełach, którymi zaznaczy swoje własne wstąpienie na scenę dziejów marksizmu: w *Anty-Dühringu* z 1878 r. oraz w *Ludwiku Feuerbachu i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej* z 1888 r.). Nie znaczy to, że problemy odkryte pod nazwą ideologii po prostu znikły. Powrócą one pod nazwą *fetyszyzmu*, czego ilustracją jest słynny fragment *Kapitału*. Nie chodzi jednak o zwykły wariant terminologii, lecz o alternatywę teoretyczną, której stawki filozoficzne są bezsporne. Rozpoznając więc problematykę ideologii, będziemy starali się zrozumieć, co skłoniło Marksa do — przynajmniej częściowego — zastąpienia jej inną problematyką.

## Teoria i praktyka

Filozofia najwyraźniej nie wybaczyła Marksowi *ideologii*. Bez przerwy demonstrowała, że jest to pojęcie źle skonstruowane, niejednoznaczne i że stawia Marksa w sprzeczności z samym sobą (o co zresztą nietrudno: wystarczy porównać bezapelacyjne potępienie przezeń wszelkich iluzji i spekulacji świadomości burżuazyjnej, dokonane w imię nauki historii, z monstrualną warstwą ideologii, która pokryła nazwy proletariatu, komunizmu i marksizmu!) Mimo to Marks nieustannie powracał do niej — tak, jakby przez sam fakt wprowadzenia tej nazwy postawił ją wobec problemu, z którym musi uporać się filozofia, aby jeszcze nią pozostać [26].

Wrócę do tego. Na razie przyjrzyjmy się, w jaki sposób Marks konstruuje problematykę ideologii. Jak już powiedziałem, wykład *Ideologii niemieckiej* jest pod tym względem nie tylko dość pogmatwany, ale wręcz zwodniczy. Odwraca on porządek, w którym tekst był pisany — odsuwa partie polemiczne na dalszy plan, natomiast na czoło proponuje wysunąć rozważania genetyczne, których nicią przewodnią jest historia podziału pracy. Tak więc, wygląda na to, że pojęcie ideologii rzeczywiście jest pochodną „nadbudowy" (tego wyrażenia Marks używa co najmniej raz) ukształtowanej na gruncie „bazy", którą jest „realne życie", czyli produkcja. Istotna byłaby tu zatem teoria świadomości społecznej (*Bewusstsein*). Chodziłoby o zrozumienie, jak świadomość społeczna może pozostawać zależna od bytu społecznego

26 Jak wiadomo, Marks nie wymyślił słowa *ideologia*, stworzonego przez... Ideologów (Destutt de Tracy, którego *Éléments d'idéologie* ukazały się między 1804 a 1815). Nie był nawet twórcą — przypisywanego czasem Napoleonowi — odwrócenia znaczenia z pozytywnego na negatywne,. Szczegółowy opis problemu znajdzie czytelnik w książce P. Quantina *Les origines d'idéologie*, Paryż, Economica 1987. Poza swoimi bezpośrednimi źródłami, ideologia ma jeszcze długą genealogię filozoficzną, która poprzez Locke'a i Bacona prowadzi nas do przeciwstawnych sobie źródeł antycznych: platońskich „form" (*eide*) i „symulakrów" (*eidola*) filozofii epikurejskiej.



(*Sein*), a zarazem coraz bardziej się wobec niego usamodzielniać, w końcu doprowadzając do powstania „świata" *nierzeczywistego*, *fantastycznego*, to znaczy obdarzonego pozorną samodzielnością i zastępującego rzeczywistą historię. Stąd bierze się konstytutywny rozstęp, który występuje między świadomością a rzeczywistością, a który miałby wchłonąć nowy rozwój historyczny, obalając poprzedni i przywracając świadomość życiu. Zasadniczo byłaby to więc teoria zapoznania czy złudzenia — odwrotna strona teorii poznania.

O ile jednak, wraz z Marksem, można tak opisać „byt" świadomości ideologicznej (i nietrudno byłoby znaleźć wiele precedensów filozoficznych takiego opisu — stąd pokusa odwołania się do nich w celu wzbogacenia go i usunięcia trudności, z którymi się boryka), o tyle nie pomoże to wcale w zrozumieniu celów, do których dążył. Nie zda również sprawy z osobliwości jego wywodu, z dodatkowych funkcji (epistemologicznych, politycznych), które włączył do niego po drodze.

Trzeba więc usytuować się nieco poniżej poziomu redakcji, którą nam się proponuje. Gdy to się uczyni, okaże się, że problematyka ideologii pojawia się w miejscu spotkania dwóch odrębnych kwestii, obecnych już zresztą we wcześniejszych pracach Marksa. Z jednej strony *potęgi idei* — realnej, ale paradoksalnej, ponieważ nie bierze się ona z samych idei, lecz wyłącznie z sił i okoliczności, którymi mogą one *zawładnąć*[27]. Z drugiej strony *abstrakcji*, to znaczy — jak widzieliśmy — filozofii (ale rozumianej w szerokim znaczeniu, włącznie z wszelkim dyskursem liberalnym, „racjonalizmem" czy „myślą krytyczną", które obecnie rozwijają się w nowej przestrzeni opinii publicznej, przyczyniając się do wykluczenia rzeczywistych sił ludu i demokracji, twierdząc zarazem, że je reprezentują).

27 „Oręż krytyki nie może oczywiście zastąpić krytyki orężem; siłę materialną trzeba odeprzeć siłą materialną, wszelako i teoria staje się potęgą materialną, kiedy porywa za sobą masy" — *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp*, MED t. 1, s. 466.

Stirner przyspieszył kombinację tych dwóch wątków kładąc nacisk na funkcję panowania, którą odgrywają idee ogólne. Doprowadził do skrajności tezę idealizmu o wszechmocy idei, które „rządzą światem". Jednak odwrócił ocenę tego faktu. Idee, reprezentując *sacrum*, nie wyzwalają jednostek, lecz je uciskają. Tak więc, Stirner doprowadził negację rzeczywistych mocy (politycznych, społecznych) do punktu kulminacyjnego, ale zmusił do analizy splotu idei i władzy. Marks jako pierwszy w dziejach filozofii udzieli na to pytanie odpowiedzi w kategoriach *klasowych*: nie w kategoriach „świadomości klasowej" (u niego takie wyrażenie nigdy się nie pojawia), lecz sytuując klasy w podwójnym planie podziału pracy i świadomości, a więc czyniąc *również* podział klasowy społeczeństwa warunkiem czy strukturą myślenia.

### Ideologia panująca

A zatem w centrum rozważań powinien znajdować się wątek panowania. Marks nie tworzy teorii konstytuowania się ideologii jako dyskursów, jako systemów szczególnych i ogólnych przedstawień, aby dopiero *po fakcie* postawić zagadnienie panowania: ono jest zawsze już włączone do pracy nad pojęciem. Natomiast w charakterze przyczółka, którego nie sposób obejść, Marks stawia tezę, że „myśli klasy panującej są w każdej epoce myślami panującymi, to znaczy, że ta klasa, która jest w społeczeństwie panującą siłą *materialną*, stanowi zarazem jego panującą siłę *duchową*. Klasa mająca w swym rozporządzeniu środki produkcji materialnej dysponuje też przez to jednocześnie środkami produkcji duchowej, tak, iż na ogół klasie tej podlegają dzięki temu również i myśli tych, którym do duchowej produkcji brak środków. Myśli panujące są niczym innym jak tylko idealnym wyrazem panujących stosunków materialnych, są wyrażonymi w formie myśli panującymi stosunkami materialnymi; są wyrazem tych właśnie stosunków, które czynią jedną klasę klasą panującą, a więc są to myśli jej panowania. Jednostki składające się na klasę



panującą posiadają obok innych rzeczy także i świadomość, a więc myślą..."[28]. Jak się przekonamy, to, co „myślą", w istocie jest formą powszechnika. Zatem w tym samym twierdzeniu miesza się argument fenomenologiczny („idealny wyraz", „myśli jej panowania") z argumentem czysto socjologicznym („środki produkcji" materialnej i duchowej znajdują się w tych samych rękach). W ten właśnie sposób Marks nie rozwiązuje problemu panowania, lecz dokonuje jego przeformułowania.

Pouczające byłoby skonfrontowanie tej problematyki (systematycznie igrającej z podwójnym znaczeniem słowa „panować": sprawować władzę, lecz również rozciągać się uniwersalnie, co jeszcze bardziej wyczuwa się w niemieckim *herrschend*) z dzisiejszymi użyciami słowa ideologia, bez względu na to, czy mają one inspirację marksistowską, czy nie. Okazałoby się, że ich tendencją jest padanie po jednej albo drugiej stronie klasycznej linii podziału między *teoretyką* (problematyką błędu i złudzenia lub „niemyślanego" w teorii naukowej) a *praktyką* (problematyką konsensu, sposobu myślenia lub systemu wartości, który „cementuje" spójność grupy czy ruchu społecznego albo „legitymuje" faktyczną władzę). Marksowi chodziło natomiast o usytuowanie się poniżej tego metafizycznego rozróżnienia. Stąd trudność, z którą zawsze ma się do czynienia, gdy mówi się o ideologii, aby nie popaść czy to w dogmatyzm pozytywistyczny (ideologia jako *innobyt nauki*), czy w relatywizm historystyczny (wszelkie myślenie jest „ideologiczne", gdyż wyraża tożsamość jakiejś grupy). Jeśli chodzi o Marksa, to usiłował on raczej wywołać krytyczny efekt krytycznego w samym użyciu pojęcia „prawdy", odnosząc każdą wypowiedź, każdą kategorię do warunków i stawek historyczno-politycznych jej wytworzenia. Dowodzi to jednak również, jak niezwykle trudno jest rzeczywiście utrzymać takie stanowisko, zwłaszcza za pomocą takich kategorii, jak „byt", „życie realne" czy „abstrakcja".

28 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 50-51.

## Samodzielność świadomości i jej ograniczenia

Możemy zatem zająć się marksowską koncepcją genezy czy tworzenia się świadomości. Chodzi tu, rzecz jasna, o mechanizm złudzenia. Marks przejmuje system metafor odległego, bo platońskiego pochodzenia („odwrócenie rzeczywistości" w jaskini albo pokoju optycznym, *camera obscura*[29]). Robi to jednak tak, aby w polu politycznym uniknąć dwóch narzucających się uporczywie idei: koncepcji *ignorancji* mas czy słabości wpisanej w naturę ludzką (wskutek czego prawda byłaby dla człowieka niedostępna) oraz idei *wpajania* (co oznaczałoby rozmyślną manipulację, a więc „wszechwładzę" panujących). Filozofia Oświecenia obficie praktykowała obie koncepcje w stosunku do idei religijnych i ich funkcji polegającej na legitymizowaniu reżimów despotycznych.

Marks znalazł (lub zaproponował) inną drogę, poszerzając do maksimum schemat podziału pracy tak, aby kolejno zdawał sprawę z *rozstępu* między „życiem" a „świadomością", ze *sprzeczności* między „interesami szczególnymi" a „interesami ogólnymi", a w końcu ze *spotęgowania* tej sprzeczności w wyniku uruchomienia samodzielnego (choć pośredniego) mechanizmu władzy (podziału pracy na fizyczną i umysłową, o którym za chwilę). Na końcu tej konstrukcji pojawi się mechanizm „ideologiczny", który równie dobrze można rozumieć jako proces społeczny lub jako proces myślenia, jako zadziwiające odwrócenie niemocy w panowaniu: abstrakcja świadomości, która wyjaśnia jej niezdolność do działania w rzeczywistości (utratę „immanencji"), staje się źródłem władzy dlatego właśnie, że świadomość jest „zautonomizowana". W ostatecznym rachunku pozwoli to także utożsamić rewolucyjne zniesienie podziału pracy z *końcem ideologii*.

W tym celu jednak w niestabilnej równowadze teoretycznej trzeba połączyć idee rozmaitego pochodzenia. Marks odwołał się do starej idei alienacji w postaci nadanej jej przez Feuerbacha (z którą, prawdę mówiąc, do końca „załatwiał porachunki"), to znaczy jako rozłamu w rzeczywistym istnieniu, pociągającym za sobą projekcję i autonomizację „fantastycznego odbicia", porównywanego czasami z wyimaginowanymi bytami teologii, a czasami z widmami czarnej magii. Z drugiej strony wykorzystał również nową ideę indywidualności jako relacji czy funkcji stosunku społecznego, który w historii bez przerwy się przeobraża. Narodziny (albo powtórne narodziny) tej idei obserwowaliśmy między *Tezami o Feuerbachu* a *Ideologią niemiecką*. Połączenie tych dwóch koncepcji daje następującą formalną definicję procesu ideologicznego: jest to *wyalienowane istnienie relacji* między jednostkami (którą Marks określa ogólnie jako *Verkehr*, aby jednocześnie uchwycić jej stronę „produkcyjną" i „komunikacyjną")[30]. W pewnym sensie wszystko jest już powiedziane, ale można dodać parę szczegółów, to znaczy „opowiedzieć", jak to musiało dziać się w historii. To właśnie czyni Marks, (przynajmniej w zasadzie) wykładając następstwo form świadomości odpowiadających kolejnym stadiom własności i państwa.

### Fikcyjna uniwersalność

Tak więc, od zarania dziejów istnieje dualizm czy napięcie między myślą a podziałem pracy (w języku filozofii można mówić o biegunie „wewnętrzności" i biegunie „zewnętrz-

29 Patrz S. Kofman, *Caméra obscura: De l'idéologie*, Paryż, Galilée 1973.

30 Gdybyśmy ośmielili się splagiatować Habermasa, można by powiedzieć, że w *Ideologii niemieckiej* dla Marksa świadomość jest od razu w sposób oczywisty „działaniem komunikacyjnym". Widać to w przedstawionym przez niego opisie stosunków między świadomością a mową: „Mowa istnieje od tak dawna, jak świadomość; mowa — *to* praktyczna, również dla innych ludzi istniejąca i stąd istniejąca też dla mnie samego rzeczywista świadomość; podobnie jak świadomość, mowa powstaje dopiero z potrzeby, z konieczności komunikowania się z innymi ludźmi" (MED t. 3, s. 32). Działanie to nie jest jednak *a priori* podporządkowane żadnej *normie* logicznej czy moralnej. Pozostaje natomiast nieodłączne od pewnej teleologii wewnętrznej lub celowości, którą wyraża tożsamość pojęć „życia", „produkcji", „pracy" i „historii". Patrz J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, 2 t., Warszawa, PWN 1999, 2002.

ności"). Jedno z nich jest po prostu odwrotnością drugiego, jego odzwierciedleniem przez jednostki. Dlatego właśnie *granice komunikacji między jednostkami* (coś, co można nazwać ich uniwersum praktycznym) *są zarazem granicami ich uniwersum umysłowego.* Jest to przede wszystkim kwestia sytuacji czy horyzontu istnienia, a dopiero w dalszej kolejności kwestia interesów. Powtórzmy, że Marks nie tworzy teorii „świadomości klasowej" w znaczeniu systemu ideowego, który świadomie lub nie wyrażałby „cele" tej lub innej klasy. Chodzi mu raczej o teorię klasowego charakteru świadomości, to znaczy granic jej horyzontu umysłowego, które odzwierciedlają lub reprodukują granice komunikacji narzucone przez podział społeczeństwa na klasy (lub narody itp.). Podstawą wyjaśnienia jest przeszkoda wobec uniwersalizacji wpisana w materialne warunki życia, poza które można wybiec myślą tylko w wyobraźni. Widać już, że im bardziej warunki te będą się poszerzać, im bardziej horyzont aktywności ludzi (lub *wymiany między nimi*) będzie pokrywał z calym świata, tym bardziej nasili się sprzeczność między wyobrażeniem a rzeczywistością. Świadomość ideologiczna jest przede wszystkim marzeniem o niemożliwej uniwersalności. Widać, że proletariat znajdzie się w sytuacji granicznej — nie tyle w obliczu ideologii, ile na jej obrzeżu, w miejscu, w którym, nie mając już swojej zewnętrzności, obraca się ona w rzeczywistą świadomość historyczną. W obliczu rzeczywistej uniwersalności fikcyjna lub abstrakcyjna uniwersalność może tylko się unicestwić.

Dlaczego więc mamy utożsamiać ideologię z ogólnościami i abstrakcjami świadomości? Dlaczego nie uznać jej, przeciwnie, za świadomość nieuchronnie *partykularną*? W rzeczywistości Marks podał dwa powody wyjaśniające, w jaki sposób osobliwość zawodową, narodową lub społeczną idealizuje się w formie powszechności (i odwrotnie, dlaczego wszelka powszechność „abstrakcyjna", wszelki ideał jest sublimacją partykularnego interesu). Faktycznie powody te wiążą się ze sobą, ale drugi z nich ma znaczenie bardziej podstawowe.

Pierwszy powód, pochodzący od Rousseau: historyczny podział pracy nie istnieje bez instytucji, a w szczególności bez *państwa* (później będzie się mówić: bez *aparatu*). Państwo dlatego jest fabrykantem abstrakcji, że jego rolą jest narzucenie społeczeństwu fikcji jedności (lub *konsensu*). Uniwersalizacja osobliwości kompensuje ustanowienie państwa, to znaczy fikcyjnej wspólnoty, której abstrakcyjna wladza przesłania rzeczywisty brak wspólnoty w stosunkach między jednostkami. „Ponieważ państwo jest formą, w której jednostki należące do klasy panującej realizują swoje wspólne interesy i w której znajduje swój syntetyczny wyraz całe społeczeństwo obywatelskie danej epoki, wynika stąd, że państwo zapośrednicza wszystkie wspólne instytucje, że otrzymują one formę polityczną. Stąd złudzenie, jakoby ustawodawstwo opierało się na woli, a mianowicie na woli oderwanej od swej realnej podstawy, na *wolnej* woli."[31]

Marks uzupełnia jednak ten wykład o nową wielką ideę: ideę *podziału pracy na fizyczną i umysłową*. Niejako importowano ją do opisu komunikacji wyalienowanej, przekształcając coś, co faktycznie było tylko panowaniem potencjalnym, w panowanie realne. W rezultacie idea ta zmienia teorię świadomości, aby wyrwać ją z objęć wszelkiej psychologii (nawet psychologii społecznej) i uczynić z niej kwestię antropologii politycznej.

## Różnica umysłowa

Zamiast o „podziale pracy na fizyczną i umysłową" wolę mówić o *różnicy umysłowej* w ogóle, bo chodzi tu jednocześnie o przeciwstawność różnych rodzajów pracy (Marks wymienia handel, rachunkowość, kierowanie i wykonywanie), jak i przeciwstawność pracy i niepracy, „swobodnej" aktywności

31 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 69-70.

lub szerzej, wszelkich nie opłacanych działań, które stały się przywilejem i specjalnością nielicznych (w komunizmie będą dostępne dla wszystkich, a w ogóle komunizm jest nie do pomyślenia bez zniesienia tego podziału; wątek ten znów stanie się centralny w *Krytyce programu gotajskiego* z 1875 r.; to jeden z rzadkich elementów swoiście utopijnych, któremu towarzyszą rozważania o edukacji w przyszłości i który odgrywa u Marksa wyraźną rolę[32]). Jak zobaczymy, kwestia edukacji i jej zależności od kapitalistycznego procesu pracy stanie się później lub ponownie kluczowa.

Analiza różnicy umysłowej pozwala nam przezwyciężyć instrumentalną tematykę złudzenia czy mistyfikacji w służbie potęgi materialnej jakiejś klasy. Wysuwa ona zasadę panowania, które powstaje w polu świadomości i oddziela ją samą od siebie, wytwarzając skutki materialne. Różnica umysłowa jest zarazem schematem wyjaśniania świata (stąd wywodzi się pojęcie ducha, rozumu) i procesem pokrywającym się z całą historią podziału pracy. Marks mówi to wyraźnie: „Podział pracy staje się naprawdę podziałem dopiero z chwilą, gdy następuje podział pracy na materialną i duchową. Od tej chwili świadomość *może* sobie wyobrażać, że jest czymś innym niż świadomością istniejącej praktyki, może sobie *rzeczywiście* coś wyobrażać nie wyobrażając sobie nic rzeczywistego".[33] Ma więc ona tyle etapów historycznych, co sam podział pracy. Jednak Marksa najwyraźniej interesuje przede wszystkim to, co wiąże odległe początki cywilizacji z *obecnymi* zjawiskami, właściwymi dla tworzącej się burżuazyjnej sfery publicznej: rola, którą w polityce odgrywają idee i ideologowie, oraz znaczenie ich względnej samodzielności dla tworzenia całościowego panowania, nie będącego panowaniem tej czy innej grupy posiadaczy, lecz rzeczywistym panowaniem całej

32 É. Balibar, „Division du travail manuel et intellectuel", w: *Dictionnaire critique du marxisme*; wpływ fourieryzmu (podobnie jak Roberta Owena) na Marksa (i Engelsa) jest tutaj bardzo głęboki. Patrz S. Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, Paryż, Payot 1978.

33 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, s. 33.



klasy. „Cały ten pozór, jakoby panowanie pewnej określonej klasy było jedynie panowaniem pewnych myśli" (więc także sublimacją interesu szczególnego w interes ogólny) wynika z działalności *ideologów* (Marks mówi o „aktywnych ideologach" klasy panującej)[34]. W tym celu trzeba jednak, aby oni *sami się mistyfikowali* „najpierw w swoich pytaniach"[35], to znaczy w swoim sposobie myślenia, a mogą to uczynić tylko dlatego, że ich sposób życia, ich wytworzona historycznie *osobliwość* (lub „niezależność") stwarza im do tego warunki. Ideologowie znajdują się *obok* swojej klasy, podobnie jak wytwarzane przez nich idee (Rozum, Wolność, Ludzkość) znajdują się *poza* praktykami społecznymi.

Czy zatem można powiedzieć, że analiza Marksa prowadzi do zarysowania socjologii politycznej nowoczesnych intelektualistów (lub socjologii wiedzy, *Wissenssoziologie*[36]), uzupełnionej przez historię ich kształcenia i funkcji? Taka lektura nie byłaby błędna, lecz być może nadmiernie ograniczająca. W rzeczywistości Marksowi chodziło o różnicę, która przecina całą historię i z tego powodu nie dotyczy tylko zawodowych intelektualistów, ale również ludzi, którzy nie są intelektualistami. Nikt nie znajduje się *poza* tym podziałem (podobnie jak nikt nie sytuuje się poza różnicą płci). Różnica umysłowa, nadokreślając różnicę klasową w jej kolejnych formach, tym samym ujawnia towarzyszący jej od samego początku wymiar panowania, który okazuje się nierozłączny od instytucji kultury i państwa. Różnica ta, kultywowana nieustannie przez samych „ideologów", jest raczej historycznym warunkiem ich istnienia niż ich własnym dziełem. Aby zrozumieć doniosłość tej idei, musimy odwołać się do filozofii Hegla.

34 Tamże, s. 51-53.

35 Tamże, s. 19.

36 Za jej twórcę powszechnie uchodzi K. Mannheim, patrz jego książkę *Ideologia i utopia*, Lublin, Test 1992 (wyd. oryg. 1929); patrz też J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt nad Menem, Suhrkamp 1968.

Marks opisał proletariat jako „klasę uniwersalną", jako *masę* potencjalnie usytuowaną *poza* kondycją *klasową*, masę, której osobliwość miałaby być zanegowana przez same warunki jej istnienia. Nie mógłby jednak sformułować takiej idei, gdyby w *Zasadach filozofii prawa* z 1821 r. Hegel nie rozwinął teorii „stanu (*Stand*) uniwersalnego"[37]. Co należy rozumieć przez „stan uniwersalny"? To grupa urzędników państwowych, sprawujących nową funkcję, którą uzyskują wraz z modernizacją państwa w następstwie Rewolucji Francuskiej. Jednak nie popełnijmy pomyłki — ogólnie rzecz biorąc, według Hegla rola urzędników nie jest czysto administracyjna, lecz zasadniczo intelektualna. Współzależnie — właśnie w powołaniu przez państwo do „służby publicznej" „intelektualiści" (*die Gelehrten*, uczeni) mogą odnaleźć swoje prawdziwe przeznaczenie, ponieważ państwo, które dopasowuje do siebie różne szczególne interesy społeczeństwa obywatelskiego i wynosi je na wyższy poziom interesu ogólnego, zapewnia intelektualistom surowiec i warunki dla działalności refleksyjnej. *Państwo, które, według Hegla, „w sobie" jest uniwersalne, „wyzwala" intelektualistów* (od wiary, od różnych form zależności osobistej), *aby służąc mu wypełniali w całym społeczeństwie rolę mediacyjną* czy reprezentacyjną, a tym samym wynosili jeszcze abstrakcyjną uniwersalność na poziom „samoświadomości".

Trzeba przyznać, że teoretyzacja ta z wielką mocą i imponującą zdolnością do antycypacji wyraża znaczenie konstrukcji administracyjnej, szkolnej i uniwersyteckiej oraz rozwoju struktur badań naukowych i opinii publicznej, które powoli zapewnią nowoczesnym państwom zdolność do „regulacji" społecznej, równie odległej od czystego liberalizmu, jak i od autorytaryzmu. Gdyby się o tym nie pamiętało, nie można by zrozumieć przeciwstawnej mocy teoretyzacji ideologii u Marksa — ani celu, do którego ona zmierza, ani problemów, które stawia.

37 O roli intelektualistów pisze Hegel w *Zasadach filozofii prawa*, Warszawa, PWN 1969, s. 287-320. Na temat dalszego rozwoju tej problematyki patrz C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État, de Hegel à Max Weber*, Paryż, Minuit 1992.



Być może, bardziej niż cokolwiek innego, to właśnie analiza różnicy umysłowej dogłębnie naświetla naturę procesów panowania — pod warunkiem, że prowadzi się ją jednocześnie w paśmie poznania oraz organizacji i władzy. Nic dziwnego, że większość marksistów, którzy byli autentycznymi filozofami (pomyślmy o tak różnych postaciach, jak Gramsci, Althusser, Alfred Sohn-Rethel[38]) tak czy inaczej zawsze uważała historyczne „rozwiązanie" tej różnicy za podstawową cechę charakterystyczną komunizmu, bo przecież Marks nie poprzestał na odwróceniu tez Hegla i przypisaniu intelektualistom funkcji polegającej na ujarzmianiu i dzieleniu („wpajaniu ideologii", jak mówiono w ruchu 1968 r.), lecz doszedł aż do opisu różnicy antropologicznej leżącej u podstaw ich działalności i autonomizacji ich funkcji.

Różnica ta nie ma charakteru przyrodniczego (choć bezspornie wpisuje się w rozmaite funkcje organizmu), ponieważ kształtuje się i przekształca w historii, ale nie jest również ustanowiona w tym znaczeniu, że po prostu wynikałaby z decyzji politycznych (choć instytucje wzmacniają ją, używają jej i ją odtwarzają). Jest ona scalona z kulturą kolejnych cywilizacji, między którymi snuje nić ciągłości. Marks sytuuje tę różnicę mniej więcej na takim samym poziomie ogólności, co różnicę płciową czy różnicę między życiem miejskim a wiejskim. Wcielona do każdej społecznej organizacji pracy, oddziela ona wszystkie praktyki i jednostki ludzkie od nich samych (gdyż praktyka w pełnym znaczeniu tego słowa, jako *praxis* i *poièsis*, nie może być *ani* czysto fizyczna, *ani* czysto umysłowa, lecz musi być komplementarnością, wzajemnością tych dwóch aspektów). Gdyby tak nie było, wyspecjalizowani „intelektualiści" (profesorowie, publicyści, uczeni, technicy, admi-

38 Patrz A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Teorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Frankfurt nad Menem, Suhrkamp 1970.

nistratorzy, eksperci...) nie mogliby stać się instrumentami trwałej nierówności, instytucjonalnej hierarchii „panujących" i „zdominowanych" (lub, jak powie później Gramsci, „rządzących" i „rządzonych"), to znaczy przez dłuższą część historii nie mogliby czynić z tej nierówności materialnego warunku pracy, wymiany, komunikacji, stowarzyszania się.

### GRAMSCI

Dzieło Antonia Gramsciego (1891-1937), największego przywódcy intelektualnego europejskiego ruchu komunistycznego po Leninie, składa się z trzech bloków tekstów, których status jest bardzo różny: *pism politycznych* (artykułów i sprawozdań z lat 1914-1926), *Zeszytów więziennych*, sporządzanych po aresztowaniu Gramsciego przez włoskie władze faszystowskie i wydanych dopiero po Wyzwoleniu, oraz *korespondencji* (wydanej jako *Listy z więzienia*). W Polsce wyszły dwutomowe *Pisma wybrane* (Warszawa, KiW 1961) i *Zeszyty filozoficzne* (Warszawa, PWN 1991).

Choć Mussolini pochlebiał sobie, że „przeszkodził temu mózgowi funkcjonować", próba fizyczna i psychiczna, której poddano Gramsciego, zaowocowała spuścizną intelektualną, której siła inspirująca jest niewyczerpana (patrz Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État: Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paryż, Fayard, 1975, André Tosel, *Marx en italiques: Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress 1991, pracę zbiorową *Modernité de Gramsci* pod redakcją Tosela, Paryż, Université de Besançon — Diffusion Les Belles Lettres 1992 oraz Giorgio Baratta, *Le rose e i quaderni: Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Rzym, Gamberetti 2000). Myśli Gramsciego nie sposób streścić w kilku słowach. Wskażę jedynie na cztery ściśle współzależne wątki. 1) Gramsci, całkowicie obcy tradycji „materializmu dialektycznego", postrzegał marksizm jako „filozofię praktyki". Najpierw, podczas Rewolucji Październikowej 1917 r. i ruchu turyńskich rad fabrycznych 1919-1920 r., pojmował ją jako afirmację woli przeciwko fatalizmowi organizacji socjalistycznych, a później jako „naukę o polityce" inspirowaną przez Machiavellego i służącą budowaniu podstaw *hegemonii* wytwórców. 2) Wątek ten wiąże się z „rozszerzeniem marksistowskiej teorii państwa", w której, nie odrzucając klasowego określenia charakteru państwa, kładzie się nacisk na komplementarność układu sił i „konsensu" uzyskanego za pośrednictwem instytucji kulturalnych. 3) To wyjaśnia, dlaczego w swoim nie zrealizowanym do końca programie Gramsci tak wiele miejsca poświęcił historii i analizie funkcji różnych rodzajów *intelektualistów* w perspektywie reformy więzi „organicznej" łączącej ich z masami, gdy nowa klasa znajduje się w ruchu wstępującym. 4) Ta krytyczna refleksja ma również wymiar etyczny, ale nie polega on tylko na poszukiwaniu moralności czy „potocznego rozsądku" robotników, które uwolniłyby ich od hegemonii burżuazyjnej, ale również na sformułowaniu i wdrożeniu zasady regulującej działanie polityczne — z gruntu świeckiej, skierowanej przeciw wszelkim ideologiom mesjanistycznym („optymizm woli, pesymizm inteligencji").

## Aporia ideologii

Pozostaje zatem zapytać, dlaczego Marks nie poszedł bezpośrednio tą drogą. Jak wskazywałem już wyżej, przyczyny *wewnętrzne* łączą się tu ściśle ze względami *koniunkturalnymi*, które same ujawniały to, co w konstrukcji Marksa było jeszcze abstrakcyjne, a wręcz spekulatywne, mimo jego starań o to, aby sięgnąć materialności historii.

W marksowskim wyobrażeniu o proletariacie idea *ideologii proletariatu* (lub „ideologii proletariackiej", którą później spotka wiadomy los) jest w sposób oczywisty pozbawiona sensu. W rzeczywistości pojęcie proletariatu jest nie tyle pojęciem szczególnej „klasy", izolowanej od całokształtu społeczeństwa, ile pojęciem pewnej *nieklasy*, której ukształtowanie bezpośrednio poprzedza zanik wszystkich klas i zwiastuje początek procesu rewolucyjnego. Marks woli używać terminu *masa*, obracając jego znaczenie przeciwko pogardliwemu znaczeniu nadawanemu mu wówczas przez intelektualistów burżuazyjnych. Tak, jak masa proletariacka jest gruntownie „wywłaszczona" (*eigentumslos*), tak też jest gruntownie „pozbawiona złudzeń" (*illusionslos*) w stosunku do rzeczywistości, zasadniczo *zewnętrzna* wobec świata ideologii, toteż dla niej abstrakcje i idealne wyobrażenia o stosunku społecznym po prostu „nie istnieją". W *Manifeście* Marks powtórzy to słowami, które stały się słynne, ale dziś zdają się brzmieć szyderczo: „Robotnicy nie mają ojczyzny", a tym samym są wolni od przesądów, nadziei i hipokryzji zawartych w burżuazyjnej religii, moralności i prawie... Z tego samego powodu nie mogliby mieć „ideologów", którzy uczyliby ich lub prowadzili czy, jak powie później Gramsci, „intelektualistów organicznych". (Sam Marks z pewnością za takiego się nie uważał, choć w refleksji o funkcji jego własnej *teorii* w *praktyce* rewolucyjnej będzie borykał się z coraz większymi trudnościami. Także w tej sprawie decydującego kroku dokona Engels, upowszechniając wyrażenie „socjalizm naukowy").

Wydarzenia lat 1848-1850 okrutnie obnażyły rozziew między takim wyobrażeniem o proletariacie a rzeczywistością. Mogłyby wystarczyć do porzucenia idei proletariatu jako „klasy uniwersalnej" — choć nie idei *uniwersalnej roli* proletariatu (w skali historii światowej i rewolucyjnych przeobrażeń całego społeczeństwa), bez której nie byłoby marksizmu. Pod tym względem najbardziej pasjonującym tekstem jest wspomniany już *Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*. Potrzeba byłoby miejsca, aby szczegółowo go omówić. Poszukiwanie



strategii klasy robotniczej w obliczu kontrrewolucji idzie tu w parze z nową analizą rozziewu historycznego między czymś, co Marks nazywa „klasą w sobie", a „klasą dla siebie", między po prostu analogicznymi warunkami życia a zorganizowanym ruchem politycznym. Rozziew ten nie wynika z nienadążania świadomości za życiem, lecz jest skutkiem sprzecznych tendencji ekonomicznych, które — co Marks zaczyna rozumieć — sprzyjają *jednocześnie* jedności robotników i konkurencji między nimi[39]. Rzecz w tym, że już wkrótce we Francji, Niemczech czy Anglii bieżące doświadczenie ujawni przemożny wpływ nacjonalizmu, mitów historycznych (republikańskich czy imperialnych), a nawet religii na proletariat, a jednocześnie siłę aparatów politycznych i wojskowych panującego ładu. Jak pogodzić tezę teoretyczną o radykalnej zewnętrzności warunków produkcji ideologii i kondycji proletariackiej z konstatacją, że codziennie przenikają się one wzajemnie? Rzecz bardzo znamienna — Marks nigdy nie odwołał się do jakiegoś *implicite* moralnego pojęcia w rodzaju fałszywej świadomości (używanego później przez Lukácsa i innych) ani tym bardziej nigdy nie mówił o ideologii proletariackiej czy świadomości klasowej. Ogromna trudność jednak pozostała i pociągnęła za sobą wyparcie samego pojęcia ideologii.

Podobną rolę odegrał inny czynnik: odczuwana przez Marksa trudność określenia mianem „ideologii" *burżuazyjnej ekonomii politycznej*, a zwłaszcza myśli klasyków tej ekonomii — Quesnaya, Smitha, Ricarda, bo ten dyskurs teoretyczny, mający formę „naukową" i wyraźnie służący tworzeniu podstaw liberalnej polityki posiadaczy kapitału, bezpośrednio nie podpadał ani pod kategorię ideologii (charakteryzowaną jako abstrakcja i odwrócenie rzeczywistości), ani pod kategorię materialistycznej historii społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ — przeciwnie — opierał się na

39 W *Osiemnastym brumaire'a* Marks naszkicował pierwszy zarys historycznej wyobraźni mas. Patrz P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paryż, PUF 1978 oraz P. Macherey, „Figures de l'homme d'en bas", *À quoi pense la literature?*, Paryż, PUF 1990.

założeniu o wieczności burżuazyjnych warunków produkcji (czy niezmienności stosunku kapitał/praca najemna). Lecz to właśnie konieczność wyjścia z tego dylematu doprowadziła Marksa do zanurzenia się na długie lata w „krytyce ekonomii politycznej", zasilanej intensywną lekturą dzieł Smitha, Ricarda, Hegla, Malthusa, statystyków, historyków... Z kolei ta krytyka zaowocowała stworzeniem nowego pojęcia — pojęcia *fetyszyzmu towarowego*.

## „Fetyszyzm towarowy"

Wykład teorii fetyszyzmu znajdujemy przede wszystkim w *pierwszej części* I księgi *Kapitału*[40]. Jest ona nie tylko jednym z najwybitniejszych osiągnięć pracy filozoficznej Marksa, całkowicie zintegrowanej z jego działalnością „krytyczną" i „naukową", lecz także jedną z wielkich konstrukcji teoretycznych nowoczesnej filozofii. O tym, że jest to trudna teoria, powszechnie wiadomo, choć sama idea ogólna jest względnie prosta.

Nie zatrzymam się nad źródłami terminu „fetyszyzm", nad jego związkiem z osiemnasto— i dziewiętnastowiecznymi teoriami religii ani nad tym, jakie miejsce w wyniku przejęcia tego terminu przypada Marksowi w historii kwestii fetyszyzmu *w ogóle*[41]. Z braku miejsca nie zajmę się również funkcją tej koncepcji w architekturze całości *Kapitału*, a szczególnie w wyjaśnieniu „odwróconej" formy, zgodnie z którą — jak mówi Marks — strukturalne zjawiska kapitalistycznego sposobu produkcji (odsyłające do sposobu, w który przyrost wartości kapitału karmi się „żywą pracą") postrzega się na „powierzchni" stosunków ekonomicznych (w świecie konkurencji między różnymi formami kapitałów, zysku, renty, procentu i ich stóp[42]). Postaram się natomiast wyjaśnić, w jaki sposób z tekstu Marksa wywodzi się jego podwójne potomstwo, które dziś możemy mu przypisać: z jednej strony idea *urzeczowienia* świata burżuazyjnego w formach ogólnego „utowarowienia" działalności społecznej, a z drugiej — program analizy *sposobu ujarzmienia/upodmiotowienia*, który pociąga za sobą proces wymiany.

„Fetyszyzm towarowy", mówi Marks, polega po prostu na tym, że „określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje [...] dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami". Lub dalej: „Wytwórcom społeczne stosunki ich prac prywatnych wydają się [...] rzeczowymi stosunkami osób i społecznymi stosunkami rzeczy"[43]. O jakie „rzeczy", jakie „osobowe" i „nieosobowe" stosunki tu chodzi?

### KAROL MARKS: „FETYSZYZM TOWAROWY I JEGO TAJEMNICA" (*KAPITAŁ*, KSIĘGA I, ROZDZ. I § 4)

> Skąd więc pochodzi zagadkowy charakter produktu pracy, z chwilą gdy produkt ten przybiera formę towaru? Oczywiście z tej formy właśnie. Jednakowość różnych

40 Paragraf zatytułowany „Fetyszyzm towarowy i jego tajemnica" stanowi zakończenie rozdziału I. W rzeczywistości stanowi on całość z rozdziałem II, „Proces wymiany", w którym przedstawiony jest związek kategorii ekonomicznych z kategoriami prawnymi. Te dwa fragmenty zajmują — kluczowe w logice heglowskiej — miejsce mediacji między abstrakcją („Towar") i konkretem („Pieniądz, czyli cyrkulacja towarów").

41 To wszystko jasno i precyzyjnie wyłożył A. Gacono, *Le Fétichisme: Histoire d'un concept*, Paryż, PUF 1992.

42 Z tego punktu widzenia odczytamy w rozdziale XLVIII księgi III *Kapitału* (wydanej przez Engelsa) „wzór trójjedyny", wyznaczający linię demarkacyjną między ekonomistami „klasycznymi" a „wulgarnymi", który kończy się następująco: „Mamy zaczarowany, opaczny i postawiony do góry nogami świat, w którym Monsieur le Capital i Madame la Terre występując w roli charakterów społecznych, a także bezpośrednio jako zwykłe rzeczy, wyczyniają swoje sztuki. Wielka to zasługa ekonomii klasycznej, że zlikwidowała ów fałszywy pozór i ułudę, owo usamodzielnienie się wobec siebie i skostnienie różnych elementów społecznych bogactwa, owo uosobienie rzeczy i uprzedmiotowienie stosunków produkcji, ową religię dnia powszedniego...". K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej* t. III, MED t. 25, s. 576.

43 K. Marks, *Kapitał* t. I, MED t. 23, s. 83-84.

prac ludzkich otrzymuje rzeczową postać jednakowej wartości przedmiotowej produktów pracy; czas jako miernik wydatkowania ludzkiej siły roboczej przybiera postać wielkości wartości produktów pracy; wreszcie, stosunki wzajemne wytwórców, w których urzeczywistniają się owe społeczne urzeczywistnienia ich prac, przybierają formę spolecznego stosunku między produktami pracy.

Tajemniczość formy towarowej polega więc po prostu na tym, że w formie tej społeczny charakter pracy ludzi odzwierciedla się jako przedmiotowy charakter samych produktów pracy, jako społeczne własności naturalne tych rzeczy; dlatego też społeczny stosunek wytwórców do pracy ogólnej występuje jako istniejący poza nimi społeczny stosunek przedmiotów. Dzięki temu *quid pro quo* produkty pracy stają się towarami, rzeczami zarazem zmysłowymi i nadzmysłowymi, czyli społecznymi. Podobnie oddziaływanie świetlne jakiejś rzeczy na nerw wzrokowy nie przejawia się jako subiektywne pobudzenie samego nerwu, lecz jako przedmiotowa forma rzeczy na zewnątrz oka. Ale przy widzeniu światło naprawdę pada z jednej rzeczy, przedmiotu zewnętrznego, na inną rzecz — na oko. Jest to fizyczny stosunek między fizycznymi rzeczami. Natomiast forma towarowa i stosunek wartości produktów pracy, w którym forma ta wyraża się, nie ma absolutnie nic wspólnego z fizyczną naturą rzeczy i z wynikającymi z niej stosunkami rzeczy. To tylko określony stosunek społeczny między samymi ludźmi przyjmuje tu dla nich ułudną postać stosunku między rzeczami. Aby więc znaleźć analogię, trzeba się przenieść w mgławice świata religii. Tu produkty ludzkiej głowy mają pozór istot obdarzonych własnym życiem, samodzielnych i pozostających w stosunkach z sobą i z ludźmi. Podobnie dzieje się w świecie towarów z produktami ludzkiej ręki. Nazywam to fetyszyzmem, który przylgnął do produktów pracy, odkąd są wytwarzane jako towary, i który zatem jest nieodłączny od produkcji towarowej.



Produkowane i wymieniane *towary*, które są użytecznymi przedmiotami materialnymi i jako takie odpowiadają potrzebom jednostkowym czy zbiorowym, posiadają jeszcze inną właściwość, niematerialną, lecz nie mniej obiektywną: wartość wymienną (na ogół wyrażającą się w formie ceny, to znaczy jako pewna suma pieniędzy). Zatem właściwość ta, przywiązana do poszczególnych towarów, jest bezpośrednio policzalna: podobnie jak samochód *waży* 500 kg, tak też *wart* jest 100 tysięcy franków. Oczywiście, w przypadku danego towaru właściwość ta zmienia się w czasie i przestrzeni, w zależności od konkurencji i innych mniej lub bardziej dlugookresowych fluktuacji. Zmiany te nie rozwiewają jednak pozoru wewnątrzpochodnego związku między towarem a *jego* wartością, lecz raczej przysparzają mu dodatkowej obiektywności/przedmiotowości: jednostki ludzkie udają się dobrowolnie na rynek, ale to nie ich decyzje sprawiają, że wartości (lub ceny) towarów podlegają fluktuacjom, lecz odwrotnie — to fluktuacje wartości determinują warunki, w których jednostki mają dostęp do towarów. Tak więc, ludzie muszą szukać środków zaspokojenia swoich potrzeb i regulowania stosunków usług wzajemnych, pracy i wspólnoty, które przechodzą przez stosunki ekonomiczne lub od nich zależą, w „obiektywnych prawach" cyrkulacji towarów regulowanej przez ruchy wartości. Z tej elementarnej obiektywności/przedmiotowości, która pojawia się od chwili, gdy wchodzi się w prostą relację z towarami na rynku, Marks uczyni punkt wyjścia i model obiektywności zjawisk ekonomicznych w ogóle oraz ich praw, którym poświęcona jest ekonomia polityczna i które ona — bądź *explicite*, stosując pojęcia mechanistyczne lub dynamiczne, bądź *implicite*, stosując metody matematyczne — stale porównuje z obiektywnością praw przyrody.

Oczywiście, istnieje bezpośredni związek między tym zjawiskiem (w znaczeniu, że rzeczy tak „się prezentują") a funk-

cją *pieniądza*. Wartość wymienna przedstawia się jako cena, a więc — przynajmniej potencjalnie — jako stosunek wymiany z pewną ilością pieniędzy. Zasadniczo stosunek ten nie zależy od tego, czy w danej chwili pieniądz się wydaje i inkasuje, czy po prostu reprezentuje go jakiś znak (pieniądz kredytowy, banknoty posiadające tzw. kurs przymusowy itd.). W ostatecznym rachunku, zwłaszcza na rynku światowym (lub powszechnym), o którym Marks mówi, że jest on prawdziwą przestrzenią realizacji stosunku towarowego, konieczne jest, aby istniał odnośnik pieniężny i aby można było go „zweryfikować". Obecność pieniądza w obliczu towarów, stanowiąca warunek ich cyrkulacji, dodaje do fetyszyzmu pewien element wyjaśniający użycie tego terminu. Jeśli wydaje się, że towary (żywność, odzież, maszyny, surowce, przedmioty zbytku, dobra kulturalne, nawet ciała damskich i męskich prostytutek, krótko mówiąc cały świat wytwarzanych lub konsumowanych przez ludzi przedmiotów) *mają* wartość wymienną, to wydaje się, że ze swojej strony pieniądz *jest* samą wartością wymienną, a tym samym posiada wewnątrzpochodną moc komunikowania cechującej go zalety czy potęgi towarom „wchodzącym z nim w stosunki". Dlatego szuka się go dla niego samego, tezauryzuje, traktuje jako przedmiot powszechnej potrzeby, któremu towarzyszą lęk i szacunek, pożądanie i wstręt (*auri sacra fames*: „przeklęte pragnienie złota"[44], powiadał cytowany przez Marksa łaciński poeta Wergiliusz, a w Apokalipsie wyraźnie utożsamia się pieniądz z Bestią, tj. z diablem).

Oczywiście, ten stosunek zachodzący między pieniądzem a towarami i „materializujący" ich wartość na rynku wspiera-

44 Łacińskie słowo *sacer* posiada podwójne religijne znaczenie tego, co święte i tego, co przeklęte. Najłepszy opis cyrkulacji towarowej i pieniężnej jako źródła fetyszystycznego pozoru przedstawia S. de Brunhoff, „Le langage des marchandises", *Les rapports d'argent*, Paryż, Presses Universitaires de Grenoble/Maspero 1979. Patrz też A. Lipietz, *Le monde enchanté: De la valeur à l'envol inflationniste*, Paryż, La Découverte/Maspero 1983.



ją jednostkowe akty kupna i sprzedaży, ale pozostaje on zupełnie obojętny wobec osobowości dokonujących je jednostek, które pod tym względem są doskonale wymienialne. Można więc wyobrażać go sobie czy to jako skutek „nadprzyrodzonej" władzy pieniądza, który ucieleśnia swoją niezniszczalną wartość w zniszczalnych ciałach towarów oraz tworzy i ożywia ich ruch, czy też przeciwnie, jako „przyrodzony" skutek wzajemnego stosunku towarów, który za pośrednictwem instytucji społecznych ustanawia wyraz ich wartości, proporcje, w jakich się je wymienia.

W rzeczywistości te dwa wyobrażenia są symetryczne i współzależne: rozwijają się razem, odpowiadając dwóm momentom doświadczenia, które na gruncie cyrkulacji i rynku, stanowiących ogólną formę całego życia ekonomicznego, przeżywają jednostki jako „wymieniający się wytwórcy". To właśnie miał na uwadze Marks, gdy opisywał postrzeganie świata towarów jako świata „zmysłowych rzeczywistości nadzmysłowych", w których dziwnie współistnieją ze sobą aspekty przyrodzone i nadprzyrodzone, i dlatego uznał towar za przedmiot „mistyczny", pełen „subtelności teologicznych" (bezpośrednio sugerując porównanie języka ekonomicznego z dyskursem religijnym). Wbrew temu, co później powie Max Weber, świat nowoczesny nie jest „odczarowany", lecz *zaczarowany* — w takiej mierze, w jakiej jest światem przedmiotów wartościowych i wartości uprzedmiotowionych.

## Potrzeba pozoru

Jaki cel stawia sobie Marks po takim opisie zjawiska fetyszyzmu? Jest on dwojaki. Z jednej strony chodzi o to, aby — za pośrednictwem ruchu zbliżonego do demistyfikacji lub demitologizacji — *rozpuścić* to zjawisko, pokazać w nim pozór opierający się ostatecznie na *qui pro quo*. Trzeba więc sprowadzić opisane przed chwilą zjawiska (wartość wymienna jako właściwość przedmiotów, samodzielność ruchu towarów i cen) do *rzeczywistej* przyczyny, którą zamaskowano lub której skutek

odwrócono (jak w *camera obscura*). Ta analiza to prawdziwy punkt wyjścia do krytyki ekonomii politycznej, bo w tym samym czasie, gdy ta ekonomia, przeobrażona przez wyjaśnienia naukowe (Marks ma tu oczywiście na myśli przedstawicieli szkoły klasycznej, Smitha, a zwłaszcza Ricarda, których zawsze starannie odróżnia od „apologetów" kapitału), stara się rozwiązać zagadkę fluktuacji wartości, sprowadzając ją do „niezmiennej miary", którą jest czas pracy konieczny do wytworzenia każdego towaru, potęguje ona tylko tajemnicę, traktując ten stosunek jako zjawisko naturalne (a w konsekwencji wieczne). Wynika to z tego, że nauka ekonomiczna, szukając *obiektywności* zjawisk zgodnie z oświeceniowym programem badań, pojmuje pozór jako błąd lub złudzenie, jako defekt w wyobrażeniu, który można wyeliminować drogą obserwacji (w tym przypadku przede wszystkim statystyki) i dedukcji. Wyjaśniając zjawiska ekonomiczne *prawami*, jednocześnie należy rozpraszać roztaczaną przez nie moc fascynacji. Podobnie Durkheim pół wieku później będzie mówił o „traktowaniu faktów społecznych tak, jak rzeczy".

Jednak fetyszyzm nie jest zjawiskiem subiektywnym, zafałszowanym postrzeganiem rzeczywistości, którym na przykład byłyby złudzenie optyczne czy zabobon. Stanowi on raczej sposób, w jaki nie może się nie pojawiać rzeczywistość (pewna forma czy struktura społeczna). To aktywne „pojawianie się" (zarazem *Schein* i *Erscheinung*, to znaczy pozór i zjawisko) stanowi konieczną mediację lub funkcję, bez której w historycznie danych warunkach życie społeczeństwa byłoby po prostu niemożliwe. Zniesienie pozoru równałoby się obaleniu stosunku społecznego. Dlatego Marks przywiązywał szczególną wagę do odrzucenia rozpowszechnionej wśród socjalistów angielskich i francuskich na początku XIX w. (a później często pojawiającej się gdzie indziej) utopii likwidacji pieniądza, którą miałyby zastąpić bony pracy czy inne formy redystrybucji społecznej, ale której nie towarzyszyłoby żadne przeobrażenie zasady wymiany między prywatnymi jednostkami produkcyjnymi. Struktura produkcji i cyrkulacji



nadająca wartość wymienną produktom pracy stanowi całość, a istnienie pieniądza, „rozwiniętej" formy ogólnego ekwiwalentu towarów, jest jej konieczną funkcją.

Tak więc, do pierwszego ruchu krytyki, polegającego na rozpraszaniu *pozoru obiektywności* wartości wymiennej, powinien dojść drugi, który w rzeczywistości go warunkuje i pokazuje tworzenie się *pozoru w obiektywności*. Coś, co prezentuje się jako dany stosunek ilościowy, w rzeczywistości jest wyrazem stosunku społecznego: niezależne od siebie jednostki produkcyjne tylko *a posteriori*, dopasowując swoją produkcję do „popytu", mogą określać stopień niezbędności ich prac, cząstkę pracy społecznej, którą trzeba poświęcić każdemu rodzajowi użytecznego przedmiotu. Proporcje te określa praktyka wymiany, ale w oczach każdego wytwórcy to wartość wymienna towarów reprezentuje w sposób odwrócony, jako właściwość „rzeczy", stosunek, w którym jego własna praca pozostaje z pracą wszystkich innych wytwórców. Odtąd jednostki ludzkie nieuchronnie postrzegają swoją pracę jako „uspołecznioną" *przez* „formę wartości", która nie występuje jako wyraz społecznego podziału pracy. Stąd formuła, którą wyżej zacytowałem: „Wytwórcom wydają się społeczne stosunki ich prac prywatnych nie tym, czym są, to znaczy nie bezpośrednio społecznymi stosunkami osób w samych ich pracach, lecz raczej rzeczowymi stosunkami osób i społecznymi stosunkami rzeczy".

Kontrdowodu dostarcza przeprowadzony przez Marksa eksperyment myślowy. Chodzi o porównanie sposobu, w jaki w różnych sposobach produkcji — minionych (takich, jak produkujące na spożycie własne społeczeństwa pierwotne czy społeczeństwa średniowieczne oparte na poddaństwie), wyimaginowanych (takich, jak „gospodarka" domowa Robinsona na jego wyspie) czy hipotetycznych (takich, jak społeczeństwo komunistyczne, w którym repartycja pracy byłaby świadomie planowana) — dzieli się pracę społecznie niezbędną. Okazuje się wówczas, że te stosunki produkcji albo są wolne i egalitarne, albo są opresyjne, oparte na układach sił, ale we wszyst-

kich przypadkach „społeczne stosunki ludzi w wykonywanych przez nich pracach ujawniają się w każdym razie jako ich własne stosunki osobiste, a nie są przyobleczone w szatę społecznych stosunków rzeczy, produktów pracy"[45]. Inaczej mówiąc, społeczeństwa te są przede wszystkim społeczeństwami równych albo nierównych ludzi, a nie społeczeństwami towarów (lub „rynków"), dla których sami ludzie byliby jedynie pośrednikami.

### Geneza idealności

Taki eksperyment myślowy oczywiście nie może zastąpić dowodu. Wskazuje tylko na jego konieczność. Dowód ten (wraz z wyjaśnieniem procesu wyzysku pracy najemnej jako źródłem przyrostu kapitału) jest jednym z dwóch rezultatów, na których Marks pragnął oprzeć swoją reputację naukową, choć, jak się wydaje, nigdy nie wyłożył go w sposób absolutnie ostateczny. Pokrywa się on faktycznie z pierwszą częścią *Kapitału* (rozdziały od I do III). Przypomnę go tu tylko w zarysie.

Po pierwsze, biorąc za punkt wyjścia „dwoisty charakter" pracy (wyspecjalizowaną działalność techniczną przekształcającą przyrodę w celu wytworzenia pewnych przedmiotów użytkowych oraz wydatkowanie ludzkiej siły fizycznej i umysłowej w ogóle, czyli to, co Marks nazwał *pracą konkretną* i *pracą abstrakcyjną* i co oczywiście stanowi tylko dwie strony tej samej rzeczywistości, jedną indywidualną, drugą transindywidualną lub zbiorową), chodzi o pokazanie, w jaki sposób wytworzone towary same stają się „dwoistymi" przedmiotami obdarzonymi *użytecznością* (odpowiadającą pewnym potrzebom) i *wartością* (której „substancję" stanowi praca społecznie niezbędna do ich wytworzenia).

Po drugie, chodzi o pokazanie, w jaki sposób wielkość wartości jednego towaru można *wyrazić* w ilości innego towaru, czyli właśnie o „wartość wymienną". Punkt ten wydawał się Marksowi najtrudniejszy i najważniejszy, gdyż to od niego zależała dedukcja powstawania „ogólnego ekwiwalentu", to znaczy towaru „powszechnego", *wydobytego* z cyrkulacji, w którym *wszystkie* inne towary wyrażają swoją wartość, i odwrotnie, którym zastępuje się automatycznie wszystkie towary czy z którego pomocą je wszystkie się „kupuje".

Po trzecie wreszcie (często zapomina się o konieczności trzeciego punktu, ponieważ uważa się, że z punktu widzenia Marksa formalna dedukcja potrzeby ogólnego ekwiwalentu wystarcza do wyjaśnienia pieniądza) chodzi o pokazanie, jak ta funkcja *materializuje* się w określonych przedmiotach (metalach szlachetnych). Następnie pieniądz nieustannie się odtwarza lub funkcjonuje za pośrednictwem rozmaitych użytków ekonomicznych, które się z niego robi (jednostka obliczeniowa, środek płatniczy, przedmiot tezauryzacji czy „rezerwy" itp.). Odwrotną stroną tej materializacji jest zatem proces stałej *idealizacji* substancji pieniężnej, ponieważ służy ona do bezpośredniego wyrażania formy uniwersalnej lub „idei".

To rozumowanie Marksa, mimo charakteru technicznego i wynikających z niego trudności, bezspornie jest jednym z największych wykładów filozoficznych o tworzeniu się „idealności" lub „powszechników" i o stosunkach, w które te abstrakcyjne byty wchodzą z praktykami ludzkimi. Wykładem porównywalnym z wykładami Platona, Locke'a czy Hegla (który napisał, że „logika jest pieniądzem ducha"...), a później porównywalnym z tym, co zaproponowali Husserl czy Frege. Jednak z punktu widzenia Marksa szczególnie ważne były dwie rzeczy.

Jedna czyni z niego punkt dojścia całej ekonomii klasycznej w jej stałej opozycji do *monetaryzmu*: chodziło o udowodnienie, że „tajemnica fetysza pieniądza jest tylko tajemnicą fetysza towaru" — innymi słowy, o udowodnienie, że do wyjaśnienia logiki zjawisk pieniężnych (i oczywiście poza tym kapitalistycznych, finansowych itd.) *wystarczy* abstrak-

45 K. Marks, *Kapitał* t. I, s. 89.

cyjna forma zawarta w stosunku towarów do pracy. Można uważać, że to właśnie ta postawa, zasadniczo wspólna dla Marksa i ekonomistów klasycznych, w jego oczach gwarantuje „naukowy" charakter ich teorii. Z drugiej strony w dużym stopniu tłumaczy ona wspólną nielaskę, w którą popadli, odkąd oficjalna ekonomia wyrzekła się pojęcia *wartości opartej na pracy*.

Drugą jest fundament *krytyki* ekonomii politycznej: idea głosząca, że warunki, które nadają „fetyszystycznej" obiektywizacji/uprzedmiotowieniu stosunku społecznego konieczny charakter, są całkowicie *historyczne*. Pojawiają się wraz z rozwojem produkcji „na rynek", której wytwory osiągają swoje ostateczne przeznaczenie (to znaczy konsumpcję we wszystkich formach) tylko w drodze kupna i sprzedaży. Taki proces trwa tysiąclecia, bardzo powoli ogarniając kolejne gałęzie produkcji i grupy społeczne. Dopiero wraz z nastaniem kapitalizmu (według Marksa, elementem decydującym jest tu przekształcenie samej ludzkiej siły roboczej w towar, a więc praca najemna) upowszechnia się szybko i nieodwracalnie. Pali za sobą mosty, co nie oznacza, że jest to punkt, którego już nie można przekroczyć: odtąd jedyny możliwy postęp polega na planowaniu produkcji, to znaczy na przejęciu przez społeczeństwo (czyli zrzeszonych robotników) „kontroli społecznej" nad wydatkowaniem pracy, do której warunki techniczne przygotowała właśnie powszechna kwantyfikacja gospodarki. Tak więc, *przejrzystość* stosunków społecznych już nie będzie warunkiem żywiołowym, tak, jak w społeczeństwach pierwotnych (Marks wyjaśnia, że jej ceną było mityczne wyobrażenie o siłach przyrody — mniej więcej to samo, co ze swojej strony Comte nazywał „fetyszyzmem"), lecz będzie zbiorową konstrukcją. Fetyszyzm towarowy pojawił się zatem jako długotrwałe przechodzenie od panowania przyrody nad człowiekiem do panowania człowieka nad przyrodą.



## Marks a idealizm (*bis*)

Ściśle z punktu widzenia krytyki ekonomii politycznej można by na tym poprzestać. Lecz wtedy zabrakłoby tego, co — jak powiedziałem — stanowi o filozoficznej doniosłości tekstu Marksa i wyjaśnia, dlaczego w przyszłości tak zadziwiająco potoczą się losy pojęcia fetyszyzmu towarowego. Pojawią się wówczas najrozmaitsze kierunki, ale wszystkie odwoływać się będą do jednej konstatacji: do tego, że nie ma teorii obiektywności/przedmiotowości bez teorii subiektywności/podmiotowości. *Marks, przemyśliwując na nowo tworzenie się przedmiotowości społecznej, tym samym potencjalnie zrewolucjonizował pojęcie „podmiotu"*. Wprowadził więc nowy element do dyskusji na temat stosunków między „upodmiotowieniem", „ujarzmieniem" i „podmiotowością".

W tym miejscu należy sobie przypomnieć, że od czasów Kanta w tradycji idealizmu niemieckiego podmiot pojmowano przede wszystkim jako uniwersalną świadomość, jednocześnie usytuowaną *ponad* wszystkimi poszczególnymi jednostkami (stąd możliwość utożsamiania jej z Rozumem Ludzkości) i obecną *w każdej z nich*, co później Foucault nazwał „dubletem empiryczno-transcendentalnym"[46] i co, jak widzieliśmy, w *Tezach o Feuerbachu* Marks zdemaskował jako zwykły wariant esencjalizmu. Taka świadomość „konstytuuje świat", to znaczy czyni go pojmowalnym za pośrednictwem swoich własnych kategorii czy form przedstawienia — przestrzeni, czasu, przyczynowości (*Krytyka czystego rozumu*, 1781). *Poniżej* poziomu tej subiektywnej konstytucji świata Kant musiał odłożyć na bok dziedzinę „koniecznych złudzeń" metafizyki lub czystej myśli, pozbawionych odpowiednika w doświadczeniu. Złudzenia te były jakby nieuchronnym haraczem spłaconym zdolności tworzenia abstrakcji przez rozum. Kant, unikając ograniczeń narzucanych przez przyrodę i doświadczenie, *poza* tą konstytucją umieścił „czysty rozum

46 M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* t. II, Gdańsk, słowo/obraz terytoria 2005, s. 135 i nast.

praktyczny", to znaczy nie uwarunkowaną wolność moralną, dążącą do ustanowienia „państwa celów" opartego na wzajemnym szacunku osób (lecz tym bardziej nieubłaganie poddaną wewnętrznemu prawu powinności — słynnemu „imperatywowi kategorycznemu"). Ten schemat konstytuowania świata pozostał w mocy nawet wtedy, gdy Hegel odrzucił podział świata na naturalny i moralny, pokazując, że doświadczenie historyczne jest prawdziwym miejscem, w którym dochodzi do doświadczenia świadomości. Schemat ten pozwala zrozumieć, dlaczego, koniec końców, duch albo rozum, który zagubił się lub wyalienował w formach natury i kultury, w swoich rozlicznych doświadczeniach tylko *powraca do samego siebie*, do kontemplacji własnej struktury, własnej „logiki".

Tymczasem, wraz z wykładem Marksa — poprzez na pozór przygodny objazd przez analizę społecznych form cyrkulacji towarowej i krytykę wyobrażenia o nich w ekonomii — kwestia obiektywności/przedmiotowości została gruntownie i na nowo przemyślana. W pewnym sensie mechanizm fetyszyzmu jest konstytuowaniem świata: ukształtowanego przez stosunki wymiany świata społecznego i oczywiście reprezentującego to, co najistotniejsze w „przyrodzie", w której żyją dziś, myślą i działają jednostki ludzkie. Dlatego Marks napisał, że „kategorie burżuazyjnej ekonomii politycznej" „to formy myśli mające społeczny, a więc obiektywny walor". Zanim przybiorą postać reguł lub imperatywów, wyrażają pewne postrzeganie zjawisk, odpowiadające sposobowi, w jaki rzeczy „są tam", tak, że nie można ich dowolnie zmieniać.

Jednak w tym postrzeganiu rzeczywiste łączy się bezpośrednio z wyimaginowanym (które Marks nazywał „nadzmysłowością", „fantasmagorią" samodzielnych towarów panujących nad swoimi wytwórcami) lub *dana* przedmiotów doświadczenia łączy się z *normą* zachowania, którą przywołują. Sam rachunek ekonomiczny, oparty na ogromnej warstwie miar, rachunków i ocen codziennie dokonywanych przez jednostki zanurzone w świecie towarów, wspaniale ilustruje ten dualizm, ponieważ opiera się on jednocześnie



na tym, że przedmioty ekonomiczne są *już zawsze przeliczalne* („tak to już jest", taka jest ich natura) oraz na społecznym imperatywie *podporządkowania* ich (a także wytwarzanych wraz z nimi rodzajów ludzkiej działalności) niekończącej się kwantyfikacji lub racjonalizacji, przekraczającej wszelkie zawczasu ustalone granice, niezależnie od tego, czy są one „naturalne", czy „moralne".

## Geneza podmiotowości

Tak więc, z punktu widzenia klasycznego idealizmu mogłoby się wydawać, że Marks po prostu dokonał połączenia (które mogłoby być *pomieszaniem*) trzech punktów widzenia, korespondujących odpowiednio z nauką (pojmowalność zjawisk), metafizyką (konieczne złudzenia czystej myśli) i moralnością lub „rozumem praktycznym" (imperatyw postępowania). Jednak porównanie tej teorii konstytucji świata z innymi teoriami, poprzedzającymi ją w historii filozofii (i oczywiście doskonale znanymi Marksowi), natychmiast ujawnia jej oryginalność. Teoria Marksa nie przyjmuje za punkt wyjścia aktywności żadnego podmiotu, a przynajmniej żadnego podmiotu sprowadzalnego do modelu świadomości. Przeciwnie, konstytuuje ona podmioty lub formy podmiotowości/subiektywności i świadomości w samym polu przedmiotowości/obiektywności. Ze swojej „transcendentnej" czy „transcendentalnej" pozycji podmiotowość przeszła na pozycję skutku, rezultatu procesu społecznego.

Jedyny „podmiot", o którym mówi Marks, to podmiot praktyczny, wieloraki, anonimowy i z definicji nieświadomy samego siebie. W gruncie rzeczy *niepodmiot*, a mianowicie „społeczeństwo", to znaczy całokształt działalności produkcyjnej, wymiennej i konsumpcyjnej, której łączny skutek każdy postrzega jako coś, co znajduje się poza nim, jako „naturalną" właściwość rzeczy. To właśnie ten niepodmiot, ten splot działalności jednocześnie wytwarza społeczne *wyobrażenia* o przedmiotach i wyobrażalne *przedmioty*. Towar, podobnie

jak pieniądz, oczekując na kapitał i jego najróżniejsze formy, w najwyższym stopniu jest jednocześnie wyobrażeniem i przedmiotem; jest przedmiotem zawsze już danym w formie wyobrażenia.

Lecz, powtórzmy, jeśli konstytuowanie przedmiotowości w formie fetyszyzmu nie zależy od wcześniejszego istnienia podmiotu, świadomości czy rozumu, lecz właśnie konstytuuje podmioty, które są częścią samej przedmiotowości, to znaczy, że podmioty są dane w doświadczeniu *obok „rzeczy"*, towarów *i w stosunku do nich*. Te podmioty nie są konstytuujące, lecz konstytuowane; to po prostu „podmioty ekonomiczne" czy, ściślej mówiąc, wszystkie jednostki, które w społeczeństwie burżuazyjnym są przede wszystkim podmiotami ekonomicznymi (sprzedawcami i nabywcami, a więc właścicielami, choćby tylko własnej siły roboczej, to znaczy *właścicielami i sprzedawcami samych siebie jako* siły roboczej — zauważmy przy okazji, że jest to zdumiewająca „fantasmagoria", która także stała się absolutnie „naturalna"). Marks dokonał zatem całkowitego odwrócenia: konstytuowanie świata nie jest dziełem podmiotu, lecz genezą podmiotowości (*pewnej* historycznie określonej formy podmiotowości) jako części (i odwrotnej strony) społecznego świata przedmiotowości.

Stąd możliwe były dwa różne przedłużenia i oba zostaną zaproponowane jako tendencje.

## „Urzeczowienie"

Pierwsze przedłużenie ilustruje napisana w latach 1919-1922 książka Lukácsa *Historia i świadomość klasowa*, przedstawiająca wielką antytezę „urzeczowienia" i „świadomości proletariatu"[47]. Jest to jednocześnie genialna interpretacja i ekstrapolacja tekstu Marksa, która podkreśla jego stronę romantyczną (niewątpliwie z powodu innych wpływów, którym

47 G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa: Studia o marksistowskiej dialektyce*, Warszawa, PWN 1988.



podlegał Lukács, a zwłaszcza wpływów Georga Simmla, autora *Filozofii pieniądza*, 1900, Maxa Webera oraz własnej orientacji młodzieńczej). W teorii fetyszyzmu Lukács odczytuje filozofię *całościową* (jednocześnie koncepcję świadomości, polityki i historii: zresztą Lukács uważał kategorię całościowości za *typową* kategorię dialektycznego sposobu myślenia, w przeciwieństwie do myślenia „analitycznego", cechującego abstrakcyjny rozsądek, którego genezę pozwala właśnie przemyśleć teoria urzeczowienia).

### LUKÁCS

Długą i dramatyczną karierę György Lukácsa (ur. w 1885 r. w Budapeszcie w bogatej rodzinie żydowskiej, używał również nazwiska Georg [von] Lukács i pisał wszystkie swoje dzieła po niemiecku) można podzielić na cztery okresy. W młodości studiował filozofię i socjologię w Niemczech, u neokantystów i Maxa Webera, rozwijając estetykę inspirowaną „romantyzmem antykapitalistycznym" (*Die Seele und die Formen*, 1910), a jednocześnie interesował się mistyką żydowską (patrz Michael Löwy, *Rédemption et utopie: Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paryż, PUF 1988). Marksistą stał się podczas I wojny światowej pod szczególnie silnym wpływem Róży Luksemburg i „spartakusowców". Uczestniczył w węgierskiej rewolucji „rad" pełniąc funkcję „ludowego komisarza kultury" (1919). Opublikowana w 1923 r. *Historia i świadomość klasowa* jest najbardziej imponującą próbą aktualizacji heglowskiej idei dialektycznej syntezy przedmiotowości i podmiotowości, w całości przeniesioną w żywioł „świadomości klasowej" i rewolucyjnej praktyki proletariatu, która stanowi zwieńczenie historii. Dzieło odrzucone przez oficjalny marksizm (podobnie jak współczesna i pod wieloma względami porównywalna praca Karla Korscha, *Marxismus und*

*Philosophie*), dzieło, którego wyparl się sam autor, stalo się jawnym lub ukrytym źródłem dużej części zachodniego „marksizmu krytycznego". Po pobycie w Moskwie, gdzie Lukács zamieszkał na początku lat trzydziestych, a następnie po powrocie do socjalistycznych Węgier w 1945 r., tworzył on bardziej „ortodoksyjne", erudycyjne i systematyczne dzieła, które obejmowały teorię „realizmu krytycznego" (*Der historische Roman*), historię filozofii (*Młody Hegel: O powiązaniach dialektyki z ekonomią,* Warszawa, PWN 1980) i polemikę polityczno-filozoficzną (*Die Zerstörung der Vernunft*, studium irracjonalizmu w filozofii niemieckiej i jego roli w intelektualnym przygotowaniu narodowego socjalizmu). W 1956 r. poparł rewolucję węgierską kierowaną przez Imre Nagy'ego i odtąd poddano go ścisłemu nadzorowi policyjnemu. Wielkimi dziełami ostatniego okresu jego twórczości są *Ästhetik* (1963), a przede wszystkim trzytomowe *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego* (opublikowane po jego śmierci w 1971 r., wyd. pol. Warszawa, PWN 1984), w której „samowiedzę gatunku ludzkiego" traktuje się jak „rozwiązanie stosunku między teleologią a przyczynowością" na gruncie alienacji i dezalienacji pracy (por. Nicolas Tertulian, „Ontologie de l'être social", *Dictionnaire critique du marxisme*, Paryż, PUF 1985).

Choć po odpływie doświadczenia rewolucyjnego lat dwudziestych i dołączeniu do marksizmu ortodoksyjnego III Międzynarodówki sam Lukács wyparł się teorii urzeczowienia, wywrze ona znaczny wpływ na filozofię XX w. Z jednej strony będzie wywodziła się z niej spora część *marksizmów krytycznych* (zwłaszcza licznych ulubionych wątków szkoły frankfurckiej, od Adorna i Horkheimera po Habermasa, takich jak krytyka „racjonalności nowoczesnej" lub „mieszczańskiej" czy krytyka techniki i nauki jako projektów naturalizacji historii i „świata przeżywanego"). Z drugiej strony, jak w opublikowanym pośmiertnie wykładzie przekonująco wykazał Lucien Goldmann[48], dosłowne odwołania do *Historii i świadomości klasowej* figurują w ostatnich paragrafach (niedokończonej) książki Heideggera *Bycie i czas* (1927), poświęconych dziejowości; należałoby więc uznać, że po części jest ona odpowiedzią na „rewolucyjny historyzm", wyrażający się w teorii urzeczowienia, po części zaś zapowiedzią podjęcia lub przejęcia przez Heideggera pewnych wątków lukacsowskich, zwłaszcza w teorii anonimowości społecznej („się"), cechującej według niego życie „nieautentyczne", a później w teorii „obramowania" (*Gestell*) świata przez utylitarną technikę.

Teoria Lukácsa opiera się na idei, że w świecie wartości towarowych *także podmioty się szacuje* i w rezultacie *przekształca w „rzeczy"*, co wyraża termin *Verdinglichung* (reifikacja lub urzeczowienie), który u Marksa nie odgrywał takiej roli. Marks mówił, że stosunki między towarami (ekwiwalencja, cena, wymiana) są obdarzone autonomią i że nie tylko zastępują one stosunki osobowe, lecz także je przedstawiają. Natomiast Lukács połączył dwie odmienne idee. Przede wszystkim myśl, że w świecie mieszczańskim przedmiotowość/obiektywność utowarowienia — obiektywność kategorii ekonomicznych i operacji, które z nich wynikają — jest *modelem wszelkiej obiektywności*, a szczególnie obiektywności „naukowej", co pozwalałoby zrozumieć, dlaczego kwantytatywne nauki przyrodnicze (mechanika, fizyka) rozwijały się w epoce nowoczesnej, w tym samym czasie, gdy upowszechniały się stosunki towarowe. Nauki te rzutują na przyrodę rozróżnienie subiektywne/obiektywne, podmiotowe/przedmiotowe, które ma swoje źródło w praktykach wymiany. Następnie myśl, że obiektywizacja czy racjonalizacja jako rachunek i pomiar wartości rozciąga się na *całość działalności ludzkiej*, to znaczy,

48 L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, fragmenty pośmiertne zebrane i opracowane przez Y. Ishagpoura, Paryż, Denoël/Gonthier 1973. Dobre omówienie stosunków między filozofią Heideggera a marksizmem daje J.-M. Vincent, *Critique du travail: Le faire et l'agir*, Paryż, PUF 1987.

że towar staje się modelem i formą wszelkiego przedmiotu społecznego.

Tym samym Lukács opisuje pewien paradoks: rozciągnięta na naukę racjonalność utowarowienia opiera się na rozdziale przedmiotowej i podmiotowej strony doświadczenia (co pozwala *wyjąć* czynnik podmiotowy — potrzeby, pragnienia, świadomość — spod władzy matematycznych praw rządzących światem przedmiotów naturalnych); ale to tylko preludium do włączenia wszelkiej podmiotowości w porządek przedmiotowości (czyli jej *zredukowania* do statusu przedmiotu, czego przykładem są „nauki humanistyczne" czy techniki zarządzania „czynnikiem ludzkim", stopniowo rozciągane na całe społeczeństwo). W rzeczywistości paradoks ten jest wyrazem skrajnej alienacji, do której w kapitalizmie doszła ludzkość, co pozwala Lukácsowi sformułować tezy o nieuchronności rewolucyjnego obalenia kapitalizmu, bliskie tezom Marksa z *Ideologii niemieckiej* (której Lukács nie mógł znać, bo wydano ją dopiero w r. 1932). Jednak formułuje on swoje myśli w dużo bardziej spekulatywnym języku (heglowskim i schellingowskim) i dodaje element mesjanizmu politycznego: proletariat, którego przekształcenie w *przedmiot* stało się całkowite, jest tym samym skazany na to, aby stać się *podmiotem* obalenia kapitalizmu, to znaczy „podmiotem historii" (formuła ukuta przez Lukácsa). Znosząc własną alienację, doprowadza on historię do końca (lub zaczyna ją od nowa, jako historię wolności), *praktycznie* urzeczywistniając filozoficzną ideę wspólnoty ludzkiej. Tym samym filozofia realizuje się poprzez własne unicestwienie, w którym odnajdujemy bardzo stary schemat myśli mistycznej (koniec czasów jest powrotem do „nicości" kreującej początki).



## Wymiana i zobowiązanie: porządek symboliczny według Marksa

Ekstrapolacja Lukácsa sama w sobie jest ważna i błyskotliwa, lecz jej niedogodność polega na tym, że całkowicie *izoluje* opis fetyszyzmu od jego kontekstu teoretycznego w *Kapitale*. Tymczasem kontekst ten sugeruje zupełnie odmienny typ interpretacji, skupionej na zagadnieniach *prawa* i *pieniądza* i prowadzącej do czegoś, co dziś nazwalibyśmy analizą struktur symbolicznych (Marks nie mógł posługiwać się taką terminologią, ale pozwala ona pokazać, o co chodziło w jego opisach podwójnej mowy, którą „mówi" świat towarów: mowy ekwiwalencji, miary, sformalizowanej przez znak pieniężny, oraz mowy zobowiązania, umowy sformalizowanej przez prawo). To drugi ze wspomnianych wyżej możliwych kierunków filozoficznej kontynuacji analiz *Kapitału*.

Odwołam się do dwóch prac różniących się zarówno intencjami, jak i okolicznościami, w których powstały. Pierwszą jest książka radzieckiego prawnika Eugeniusza Paszukanisa (zwolennika „obumierania państwa", straconego w okresie terroru stalinowskiego) *Ogólna teoria prawa a marksizm*, opublikowana w 1924 r., a zatem prawie jednocześnie z dziełem Lukácsa[49]. Jej ogromne znaczenie polega na tym, że Paszukanis wyszedł od marksowskiej analizy formy wartości, ale po to, aby przeprowadzić dokładnie symetryczną analizę tworzenia „podmiotu prawa" w burżuazyjnym społeczeństwie obywatelskim (dla Paszukanisa, do pewnego stopnia wpisującego się tu w tradycję prawa naturalnego, przeciwko pozytywizmowi prawnemu, dla którego wszelką normę prawną ustanawia państwo, fundamentem budowli prawnej było prawo prywatne, które właśnie można odnieść do cyrkulacji towarowej). Tak, jak pojedyncze towary z natury rzeczy pojawiają się jako nośniki wartości, tak też wymieniające się jednostki z natury

49 Evgueny Pašukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*, Paryż, EDI 1970.

rzeczy pojawiają się jako nośniki woli i podmiotowości. Tak, jak istnieje ekonomiczny fetyszyzm *rzeczy*, tak też istnieje prawny fetyszyzm *osób*, a w rzeczywistości stanowią one jedność, ponieważ umowa jest drugą stroną wymiany i zakładają się one wzajemnie. Świat, który przeżywa się i postrzega wychodząc od wyrazu wartości, w rzeczywistości jest światem ekonomiczno-prawnym (i Marks na to wskazał, a nawet było to stawką jego — wszechobecnej w *Kapitale* — krytycznej lektury heglowskich *Zasad filozofii prawa*).

Niedawno przeprowadzone analizy, zwłaszcza przez Jean-Josepha Goux[50], pozwalają ująć to precyzyjniej. Wspólną strukturą fetyszyzmu ekonomicznego i fetyszyzmu prawnego (oraz moralnego) jest *powszechna ekwiwalencja*, która abstrakcyjnie i jednakowo podporządkowuje jednostki formie cyrkulacji (cyrkulacji wartości, cyrkulacji zobowiązań). Zakłada ona pewien *kodeks* czy pewną *miarę*, zarazem zmaterializowaną i wyidealizowaną, wobec której wszelka „osobliwość", wszelka indywidualna potrzeba powinna ulec unicestwieniu. Po prostu w jednym przypadku indywidualność jest uzewnętrzniana, staje się przedmiotem lub wartością, natomiast w drugim jest uwewnętrzniana, staje się podmiotem lub wolą, co właśnie pozwala im wzajemnie się uzupełniać. Idąc tą drogą, nie dochodzi się do teorii podmiotu historii czy do teorii przechodzenia od gospodarki (świata prywatnych jednostek) do wspólnoty przyszłości, jak u Lukácsa i jego spadkobierców. Jednak u Marksa można znaleźć podstawy analizy *sposobów upodmiotowienia/ujarzmienia* — z których jednym jest fetyszyzm ekonomiczno-prawny — interesującej się stosunkiem praktyk do stworzonego w dziejach porządku symbolicznego. Zauważmy, że taka zainspirowana strukturalizmem lektura (oczywiście również będąca ekstrapolacją) faktycznie jest dużo bliższa sformułowanej w *Tezach o Feuerbachu* krytyce istoty ludzkiej jako cechy gatunkowej „zamieszkującej" w jednostkach niż lektura lukacsowska. Zmusza natomiast do skonfrontowania Marksa, krok po kroku, z osiągnięciami antropologii kulturowej, historii prawa i psychoanalizy.

50 J.-J. Goux, *Freud, Marx, économique et symbolique*, Paryż, Seuil 1973.



## Kwestia „praw człowieka"

Jak to się stało, że jeden tekst umożliwia tak różne interpretacje? Odpowiedź wymagałaby uwzględnienia tego wszystkiego, co wiemy o marksowskim projekcie „krytyki ekonomii politycznej", a przede wszystkim zmusiłaby do bliższego zbadania dwojakiego — głęboko amfibologicznego, jakby powiedzieli filozofowie — użycia terminu *osoba*: z jednej strony, wobec „rzeczy" (towarów i pieniądza) tworzonych przez cyrkulację, *osoby to rzeczywiste jednostki*, istniejące zawczasu, włączone wraz z innymi w społeczną działalność produkcyjną. Z drugiej strony, *wraz* z tymi samymi „rzeczami", są one funkcjami stosunku wymiany czy, jak mówi Marks, *„maskami" prawnymi, które muszą zakładać jednostki*, aby same mogły „nosić" stosunki towarowe. Byłaby to analiza dość techniczna i być może nudna. Od razu można jednak wskazać na to, co jest jej wielką stawką polityczną: na kwestię interpretacji praw człowieka.

W tej kwestii stanowisko Marksa wyraźnie ewoluowało. Jak wykazał Bertrand Binoche[51], w tekstach „młodzieńczych" (przede wszystkim w *Rękopisie* z 1843 r. i w *Kwestii żydowskiej* z 1844 r., zawierającej słynną egzegezę francuskich *Deklaracji praw człowieka i obywatela*) wpływ Hegla (krytyka metafizycznej abstrakcji „praw człowieka", które rzekomo istnieją przez całą wieczność i obowiązują w każdym społeczeństwie) łączy się z wpływem Babeufa i egalitarnych komunistów (krytyka burżuazyjnego charakteru uniwersalnego „człowieka", na którego powołują się *Deklaracje* i którego wszystkie prawa sprowadzają się do niezbywalnego charakteru własności, wykluczając obowiązek solidarności społecznej). Prawa człowieka, oddzielone od praw obywatela, wydają się zatem spekula-

51 B. Binoche, *Critique des droits de l'homme*, Paryż, PUF 1989.

tywnym wyrazem rozdarcia istoty ludzkiej między realiami nierówności a fikcją wspólnoty.

Analiza ta ulegnie głębokiej ewolucji, zwłaszcza pod wpływem polemiki Marksa z Proudhonem i krytyki liberalizmu ekonomicznego. Ważny punkt tej ewolucji znajduje się w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* (*Grundrisse*)[52], w którym Marks utożsamia równanie równości i wolności, leżące w samym sercu ideologii praw człowieka i „demokracji burżuazyjnej", z wyidealizowanym wyobrażeniem o cyrkulacji towarów i pieniądza, stanowiącym ich „rzeczywistą podstawę". Ścisłą wzajemność równości i wolności — ignorowaną w społeczeństwach antycznych i odrzucaną przez średniowieczne, w przeciwieństwie do społeczeństw nowoczesnych, które widzą w niej przywrócenie natury ludzkiej — można wyprowadzić z warunków, w których na rynku każda jednostka prezentuje się innej jako nosiciel uniwersalności, to znaczy siły nabywczej jako takiej — jako człowiek „bez cechy szczególnej", bez względu na to, jaki jest jego status społeczny (czy jest królem, czy robotnikiem) i jakimi funduszami dysponuje (czy jest bankierem, czy zwykłym pracownikiem najemnym)...

## Wolność, równość, własność

Oczywiście, w *Kapitale* Marks zachował tę uprzywilejowaną więź formy cyrkulacji z „systemem wolności i równości". To właśnie te „właściwości", *Eigenschaften*, przypisywane jednostkom przez prawo (na właściwości bycia właścicielem, *Eigentümer*, poczynając — znów fundamentalna gra słów, którą widzieliśmy u Stirnera), niezbędne dla cyrkulacji towarów jako nieskończonego łańcucha wymian „między ekwiwalentami", zuniwersalizowane przez dyskurs polityki burżuazyjnej jako wyraz istoty człowieka. Można zatem sądzić, że ogólne uznanie tych praw w „społeczeństwie obywatelskim",

52 K. Marks, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa, KiW 1986.



stopniowo wchłaniające państwo, które jest „prawdziwym rajem przyrodzonych praw człowieka" i w którym „panuje wyłącznie Wolność, Równość, Własność i Bentham" (to znaczy zasada indywidualnej użyteczności), koresponduje ze światową ekspansją wymian towarowych (co klasycy nazywali „wielką republiką handlową").

Lecz obecnie Marksa interesują sprzeczności właściwe uniwersalności tej formy. W sferze *produkcji*, w którą pracownicy najemni wchodzą w drodze umowy jako wolni sprzedawcy swojej własnej siły roboczej, wyraża ona bezpośrednio stosunek sił — nie tylko poprzez nie kończącą się serię aktów przemocy, które kryje ona w sobie, ale również jako środek rozkładający *kolektyw* wytwórców, którego przecież pod względem technicznym wymaga wielki przemysł, i czyniący z tego kolektywu zestaw oddzielonych od siebie jednostek. Chodzi tu, jak można by powiedzieć popełniając wobec Rousseau plagiat, „o zmuszenie jednostek do wolności". Jednocześnie Marks opisuje dynamikę kapitału jako ruch potężnego, niezależnego od jednostek „automatu", nieustannie „pompującego" pracę dodatkową, aby pomnażać własną wartość — automatu, dla którego kapitaliści są tylko „świadomymi" narzędziami. Unieważnia więc on założycielskie odniesienie praw człowieka do wolnej woli jednostek — dokładnie tak samo, jak unieważnił społeczną użyteczność każdej poszczególnej pracy. Tak, jak wartość „w sobie" rzutuje na ciało pieniądza, tak też działalność, wydajność, siłę fizyczną i umysłową rzutuje na tego nowego Lewiatana, którym jest kapitał społeczny i do którego, w sposób niemal „teologiczny", zdają się należeć „z natury rzeczy", ponieważ tylko *poprzez niego* dysponują nimi jednostki ludzkie.

Jednak nacisk położony na te sprzeczności nie może pozostać bez wpływu na znaczenie „praw człowieka", ponieważ odtąd są one *jednocześnie* mową maskującą wyzysk i mową walki klasowej wyzyskiwanych. Nie chodzi tu więc o prawdę albo o złudzenie, lecz o *stawkę*. Faktycznie, w *Kapitale*, w rozdziale „Walka o normalny dzień roboczy", w którym Marks opisuje

pierwsze etapy „wojny domowej między klasą kapitalistów a klasą robotniczą", szydzi on z bezużyteczności „przepysznego katalogu niezbywalnych praw człowieka". Więcej warta jest „skromna Magna Charta ustawowo ograniczonego dnia roboczego", dzięki której robotnicy mogą „jako klasa wymusić ustawę państwową, potężną zaporę społeczną, która by przeszkodziła im samym zaprzedawać przez dobrowolną umowę z kapitałem siebie i swoje potomstwo". Lecz w rewolucyjnej perspektywie przezwyciężenia kapitalizmu nie chodzi o negację wolności indywidualnej i równości (o to, co wtedy zaczynano nazywać kolektywizmem), lecz o „negację negacji", to znaczy o „własność indywidualną opartą na zdobyczach ery kapitalistycznej" (a mianowicie o uspołecznienie środków produkcji).

## Od idola do fetysza

Czy można podsumować tę drogę, która — w ślad za oscylacjami samego Marksa — doprowadziła nas od ideologii do fetyszyzmu i do różnych możliwości jego interpretacji? Każde porównanie powinno oczywiście wziąć pod uwagę zarówno elementy wspólne tym dwóm wykładom, jak i dzielący je dystans. Z jednej strony mamy do czynienia z tekstem nie opublikowanym, prowizorycznym (nawet jeżeli wszędzie odnajdujemy ślady jego sformułowań); z drugiej mamy do czynienia z długo opracowywanym i wielokrotnie przerabianym wykładem, usytuowanym przez autora w strategicznym punkcie jego „krytyki ekonomii politycznej". W międzyczasie Marks gruntownie przerobił swój projekt „naukowy", dokonał zmiany terenu, jeśli nie celu oraz skorygował swoje perspektywy rewolucji społecznej — przestał przypisywać jej nieuchronność na bliską metę i zaczął przewidywać jej wybuch na daleką metę.

Dla teorii ideologii i dla teorii fetyszyzmu wyraźnie wspólne jest to, że obie starają się powiązać kondycję *jednostek* izolowanych od siebie na skutek upowszechnienia podziału pracy i konkurencji z powstawaniem i treścią „panujących" *abstrakcji* (czy *ogólności*, *powszechników*) epoki burżuazyjnej. Wspólne jest im także dążenie do analizy sprzeczności wewnętrznej, która rozwija się wraz z kapitalizmem, między praktyczną uniwersalnością jednostek (wielością ich stosunków społecznych, możliwością rozwoju ich poszczególnych aktywności i „zdolności" stwarzaną przez nowoczesną technikę) a teoretyczną uniwersalnością pojęć pracy, wartości, własności, osoby (tendencją tej uniwersalności jest sprowadzanie wszystkich jednostek do kondycji wzajemnie wymienialnych reprezentantów tego samego gatunku lub tej samej „istoty"). Wspólne jest im wreszcie wykorzystanie wielkiego schematu logicznego pochodzącego od Hegla i Feuerbacha, schematu, który Marks nieustannie przerabiał, ale nigdy jako takiego nie odrzucił: schematu *alienacji*.

Alienacja oznacza zapomnienie rzeczywistego źródła idei lub ogólności, ale również odwrócenie „rzeczywistego" stosunku między jednostką a wspólnotą. Następstwem *rozdarcia* rzeczywistej wspólnoty jednostek jest *rzutowanie* czy przekładanie stosunku społecznego na jakąś „rzecz" zewnętrzną, na trzeci termin. Po prostu w jednym przypadku tą rzeczą jest „idol", abstrakcyjne wyobrażenie, które samo przez się zdaje się istnieć w niebie idei (Wolność, Sprawiedliwość, Ludzkość, Prawo), a w drugim jest nią „fetysz", rzecz materialna, która zdaje się przynależeć do świata ziemskiego, do przyrody, sprawując nad jednostkami nieodpartą władzę (towar, a przede wszystkim pieniądz).

Jednak różnica ta pociąga za sobą daleko idące konsekwencje, widoczne zarówno u Marksa, jak i u jego (marksistowskich i niemarksistowskich) spadkobierców. Podsumujmy je schematycznie mówiąc, że w *Ideologii niemieckiej* naszkicowano teorię tworzenia się *władzy*, natomiast w *Kapitale*, za pomocą zawartej w nim definicji fetyszyzmu, opisano mechanizm *upodmiotowienia/ujarzmienia*. Oczywiście, problemów tych nie można traktować jako całkowicie od siebie odrębnych, ale

zwracają one uwagę na odmienne procesy społeczne i inaczej organizują refleksję o wyzwoleniu.

Alternatywę tę można by wyłożyć na wielu różnych pasmach. Tak więc, w paśmie dotyczącym pracy i produkcji, po stronie teorii ideologii akcent kładzie się na negacji lub pomijaniu materialnych warunków produkcji i narzucanych przez nie ograniczeń. W dziedzinie ideologicznej neguje się wszelką produkcję lub sublimuje się ją w wolnej „twórczości". Wszelka produkcja, czy to negowana, czy sublimowana, staje się swobodnym „tworzeniem". Dlatego centralne znaczenie ma tu refleksja o podziale pracy na pracę fizyczną i umysłową, czyli o różnicy umysłowej. Jak widzieliśmy, pozwoliła ona Marksowi wyjaśnić mechanizm, dzięki któremu reprodukuje się i legitymizuje klasowe panowanie ideologiczne. Natomiast po stronie teorii fetyszyzmu akcent kładzie się na sposobie, w który wszelka produkcja jest podporządkowana reprodukcji wartości wymiennej. Centralne znaczenie ma tu forma cyrkulacji towarowej i wzajemna zgodność pojęć ekonomicznych i prawnych, egalitarna forma wymiany i egalitarna forma umowy, „wolność" kupna i sprzedaży i osobista „wolność" jednostek.

Można by jeszcze pokazać, że omawiane tu zjawiska alienacji rozwijają się w dwóch odmiennych kierunkach: z jednej strony należą do sfery wiary, wiążą się z „idealizmem" jednostek (z transcendentnymi wartościami, do których się odwołują: Bóg, Naród, Lud, a nawet Rewolucja), a z drugiej strony należą do sfery postrzegania, wiążą się z realizmem lub „utylitaryzmem" jednostek (z oczywistościami życia codziennego: użytecznością, ceną rzeczy, regułami „normalnego" zachowania). To zaś nie pozostaje bez konsekwencji politycznych, gdyż wiemy, że polityka (także polityka rewolucyjna) jest jednocześnie kwestią ideałów i kwestią zwyczajów.



### Państwo czy rynek

W końcu jednak różnica ta prowadzi nas do wielkiej opozycji podsumowującej wszystkie poprzednie. Teoria ideologii jest zasadniczo *teorią państwa* (to znaczy nieodłącznego od państwa sposobu panowania), a teoria fetyszyzmu jest zasadniczo *teorią rynku* (to znaczy sposobu upodmiotowienia/ujarzmienia, czyli tworzenia „świata" podmiotów i przedmiotów nieodłącznego od organizacji społeczeństwa jako rynku i od panowania nad nim potęg towarowych). Różnicę tę wyjaśnia niewątpliwie odmienność momentów, a nawet miejsc (Paryż, Londyn: stolica polityki i stolica biznesu), w których Marks pracował nad tymi teoriami i związana z tym odmienność poglądów na warunki i cele walki rewolucyjnej. Od idei obalenia panowania burżuazyjnego, które popada w sprzeczność z rozwojem społeczeństwa obywatelskiego, przeszedł do idei rozwiązania sprzeczności nieodłącznie związanej z wytwarzanym przez kapitalizm sposobem *uspołecznienia*.

Różnicę tę wyjaśnia także — ale jedno jest oczywiście związane z drugim — odmienność głównych źródeł refleksji Marksa, które są również obiektami jego krytyki. Teorię fetyszyzmu opracował jako kontrapunkt krytyki ekonomii politycznej, gdyż to u Smitha, a zwłaszcza u Ricarda znalazł „anatomię" wartości w całości opartą na kwantyfikacji pracy i na „liberalnym" pojmowaniu automatycznej regulacji rynku przez grę indywidualnych wymian. Jeśli natomiast jego teoria ideologii pozostaje w ścisłym związku z problemem państwa, to dlatego, że — jak widzieliśmy — Hegel dostarczył mu zadziwiającą definicję państwa prawa jako hegemonii sprawowanej nad społeczeństwem.

Zrozumiały staje się tedy bardzo znamienny fakt, że ci wszyscy współcześni teoretycy, którzy coś istotnego zawdzięczają marksowskiemu pojęciu ideologii, a zwłaszcza jego koncepcji *warunków produkcji* ideologii lub idei, nieuchronnie napotykają na swojej drodze kwestie, które wywodzą się od Hegla: „intelektualiści organiczni" (Gramsci), „aparaty państwowo-

ideologiczne" (Althusser), „szlachta państwowa" i „przemoc symboliczna" (Pierre Bourdieu). Lecz gdy już w 1888 r. (w *Ludwiku Feuerbachu i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej*) Engels na nowo odkrył pojęcie ideologii, postanowił pokazać to, co czyni z państwa „pierwszą potęgę ideologiczną" i odsłonić prawo historycznego następstwa „światopoglądów" czy form ideologii panującej, które zapewniają państwu klasowemu legitymizację (religijną lub prawną). Natomiast wśród spadkobierców analizy fetyszyzmu należy szukać zarówno fenomenologii „życia codziennego", które rządzi się logiką towaru lub symboliką wartości (Szkoła Frankfurcka, Henri Lefébvre, Guy Debord, Agnès Heller), jak i analiz wyobraźni społecznej kształtowanej przez „mowę" pieniądza i prawa (Maurice Godelier, Jean-Joseph Goux czy Cornelius Castoriadis, zastępujący strukturę instytucją, a nawet Jean Baudrillard, który poniekąd *odwraca* Marksa, zamiast „fetyszyzmu wartości wymiennej" studiując „fetyszyzm wartości użytkowej").

# IV/ Czas i postęp: jeszcze jedna filozofia dziejów?

Dotychczasowe rozważania mogą stworzyć wrażenie, że w gruncie rzeczy filozofia miała u Marksa tylko *wstępne* znaczenie. Cóż bowiem znajdujemy, gdy tylko kończy się proklamacja natychmiastowego wyjścia z filozofii? Krytykę ideologii i analizę fetyszyzmu. Tymczasem krytyka ideologii jest przesłanką powrotu do rzeczy samych, przeprawą abstrakcyjnej świadomości zbudowanej na niepamięci o własnych początkach w podziale pracy, a krytyka fetyszyzmu — odwrotną stroną krytyki ekonomii politycznej, zawieszającą pozór obiektywności form towarowych, aby dotrzeć tam, gdzie one konstytuują się społecznie i odkryć „substancję" wartości — „żywą pracę".

Czy to oznacza, że z punktu widzenia Marksa filozofia wyczerpuje się w krytyce rozumu (lub nierozumu) socjologicznego, ekonomicznego i politycznego? Z pewnością nie taki był jego projekt. Krytyka ideologii i krytyka fetyszyzmu stanowią już część poznania. Są one momentem w rozpoznaniu *historyczności stosunków społecznych* (a co za tym idzie, jeśli utrzymać programowe równanie ogłoszone w tezie 6 *Tez o Feuerbachu*, historyczności „istoty człowieka"). Obie głoszą, że podział pracy, rozwój sił wytwórczych i walka klas przejawiają się jako swoje własne przeciwieństwa. Zautonomizowana w ideologii świadomość teoretyczna i żywiołowe wyobrażenie o podmiotach i przedmiotach wprowadzone przez cyrkulację towarów mają tę samą ogólną formę: ich zadaniem jest stworzyć fikcję jakiejś „natury", zanegować czas historyczny, zaprzeczyć swojej własnej zależności od przejściowych wa-

runków lub przynajmniej *wydobyć się z nich*, na przykład ograniczając historię do przeszłości.

Jak czytamy w *Nędzy filozofii* (1847), „ekonomiści mają szczególny sposób postępowania. Dla nich istnieją tylko dwa rodzaje instytucji: jedne sztuczne, drugie naturalne. Instytucje feudalne są sztuczne, burżuazyjne są naturalne. Są w tym podobni do teologów, którzy również ustanawiają dwa rodzaje religii. Wszystkie religie z wyjątkiem tej jednej, której oni są wyznawcami, wymyślili ludzie, gdy tymczasem ich własną religię Bóg objawił. Twierdząc, że panujące obecnie stosunki — stosunki produkcji burżuazyjnej — są naturalne, ekonomiści chcą przez to właśnie powiedzieć, że w tych właśnie stosunkach tworzy się bogactwo i rozwijają się siły wytwórcze zgodnie z prawami natury. A więc same te stosunki są też prawami naturalnymi i nie podlegają wpływowi czasu. Są to prawa wieczne, które powinny zawsze rządzić społeczeństwem. Historia tedy ongi istniała, ale dzisiaj historii już nie ma"[53].

Moment krytyczny w pracy Marksa odsyła przeto do przeciwieństwa natury lub „metafizycznego" punktu widzenia i historii (Gramsci będzie mówił o „historyzmie absolutnym"). A filozofia Marksa, niezależnie od tego, czy uzna się ją za wykończoną, czy nie, sama wyznacza sobie zadanie myślenia o materialności czasu. Lecz tej kwestii nie sposób oddzielić od dowodu, który Marks nieustannie miał na warsztacie: dowodu na to, że kapitalizm i „burżuazyjne społeczeństwo obywatelskie" noszą w sobie konieczność komunizmu. Jakby powiedział Leibniz, są one „brzemienne przyszłością". A ta przyszłość jest *jutro*. Wszystko wskazuje na to, że czas jest tylko inną nazwą postępu, chyba że jest jego formalnym warunkiem możliwości. Tę właśnie kwestię trzeba na koniec rozważyć.

53 K. Marks, *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy" pana Proudhona*, MED t. 4, s. 151-152.



## Negacja negacji

Pamiętamy słynne zdania z przedmowy do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* (1859): „W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą ze sobą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki, stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych [....] Na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność [...] ze stosunkami własności, w obrębie których się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zmieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji społecznej. Wraz ze zmianą podstawy ekonomicznej odbywa się szybciej lub wolniej przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie [...] Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy na jej miejsce, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia. Toteż ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać, bo gdy się bliżej przyjrzeć tej sprawie, okaże się zawsze, że samo zadanie wyłania się dopiero wówczas, kiedy materialne warunki rozwiązania go już istnieją lub co najmniej znajdują się w procesie stawania się. W grubszych zarysach można określić azjatycki, antyczny, feudalny i nowożytny burżuazyjny sposób produkcji jako progresywne epoki ekonomicznej formacji społecznej."[54]

Przeczytajmy następnie pewne frapujące formuły z *Kapitału* (1867): „Z systemu fabrycznego [...] wyrosły zalążki systemu wychowawczego przyszłości, który wszystkie dzieci powyżej pewnego wieku obejmie wychowaniem łączącym pracę produkcyjną z nauką i gimnastyką, nie tylko w celu zwiększenia produkcji społecznej, lecz także w celu uformowania wszechstronnie rozwiniętych ludzi. [...] Nowoczesny przemysł nigdy

54 K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, MED t. 13, s. 9-10.

nie rozpatruje i nie traktuje istniejącej formy procesu produkcji jako ostatecznej. Jego techniczna baza jest więc rewolucyjna, gdy baza wszystkich poprzednich sposobów produkcji była z istoty swej konserwatywna. [...] Z drugiej strony odtwarza on w swej formie kapitalistycznej dawny podział pracy wraz ze skostniałymi jego osobliwościami. Widzieliśmy w jaki sposób ta absolutna sprzeczność [...] wyładowuje się w nieustających hekatombach klasy robotniczej, w bezgranicznym marnotrawieniu sił roboczych i spustoszeniach zrodzonych z anarchii społecznej. To jest strona ujemna. Jeżeli jednak zmiana pracy dziś toruje sobie drogę tylko jako przemożne prawo przyrody i ze ślepo niszczącą siłą prawa przyrody, które napotyka wszędzie przeszkody, to sam wielki przemysł [...] czyni sprawą życia i śmierci zastąpienie potworności, jaką jest wynędzniała, trzymana w rezerwie dla zmiennej potrzeby wyzysku kapitalistycznego i stale w rozporządzeniu znajdująca się ludność robotnicza — a więc zastąpienie tej potworności przez absolutną możność rozporządzania człowiekiem odpowiednio do zmiennych wymagań pracy; zastąpienie jednostki cząstkowej, prostego nosiciela jakiejś funkcji społecznej, przez jednostkę wszechstronnie rozwiniętą, dla której różne funkcje społeczne są kolejną po sobie następującymi formami jej działalności. [...] Nie ulega wątpliwości, że po niechybnym zdobyciu władzy politycznej przez klasę robotniczą również nauka technologii, teoretyczna i praktyczna, zdobędzie należne sobie miejsce w szkołach robotniczych. Nie ulega także najmniejszej wątpliwości, że kapitalistyczna forma produkcji i odpowiadające jej ekonomiczne stosunki robotnicze pozostają w diametralnej sprzeczności z takimi zaczynami przewrotu oraz z ich celem — zniesieniem dawnego podziału pracy. Jednakże rozwój sprzeczności historycznej formy produkcji jest jedyną drogą dziejową zniszczenia jej i powstania formy nowej."[55]

Na koniec zacytujmy jeszcze przywołane już wyżej zdania z końcowego rozdziału tej samej księgi I: „Z chwilą, gdy ten

55 K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 575-581.



proces przemian zarówno co do głębi, jak i co do zakresu dostatecznie rozłożył dawne społeczeństwo, z chwilą gdy robotnicy stali się proletariuszami, a ich warunki pracy stały się kapitałem, z chwilą gdy kapitalistyczny sposób produkcji stanął na własnych nogach — z tą chwilą dalsze uspołecznienie pracy, dalsze przekształcanie ziemi i innych środków produkcji w środki produkcji eksploatowane społecznie, czyli w środki produkcji wspólne, a przeto dalsze wywłaszczanie prywatnych właścicieli przybiera nową formę. Obecnie wywłaszczeniu podlega już nie robotnik samodzielnie gospodarujący, lecz kapitalista wyzyskujący wielu robotników. To wywłaszczenie dokonuje się poprzez działanie praw immanentnych samej produkcji kapitalistycznej, poprzez centralizację kapitałów. (...) W miarę ustawicznego zmniejszania się liczby magnatów kapitału, którzy przywłaszczają sobie i monopolizują wszystkie korzyści płynące z procesu tych przemian, wzrastają rozmiary nędzy, ucisku, niewoli, zwyrodnienia i wyzysku, ale jednocześnie wzbiera bunt wciąż wzrastającej klasy robotniczej, szkolonej, jednoczonej i organizowanej przez sam mechanizm kapitalistycznego procesu produkcji. Monopol kapitału staje się hamulcem tego sposobu produkcji, który rozwinął się wraz z nim i dzięki niemu. Centralizacja środków produkcji i uspołecznienie pracy dochodzą do punktu, gdy już się nie mieszczą w swej kapitalistycznej skorupie. Skorupa ta zostaje rozsadzona. Wybija godzina kapitalistycznej własności prywatnej. Wywłaszczyciele zostają wywłaszczeni. (...) Produkcja kapitalistyczna nieuchronnie jak proces przyrody wytwarza swą własną negację. Jest to negacja negacji."[56]

### Dwuznaczność dialektyki

Czy po przeczytaniu tych słów można jeszcze wątpić, że w XIX w. Marks był — między Saint-Simonem a Julesem Ferrym — typowym przedstawicielem idei (lub ideologii) *po-*

56 K. Marks, *Kapitał* t. I, s. 904-905.

*stępu*? „Niewiele jest równie fantazyjnych twierdzeń", pisze Robert Nisbet[57], „jak pomysł marksistów zachodnich, którzy dziś chcą wyrwać Marksa z ewolucjonistycznej i postępowej tradycji XIX w." Po prostu postępem dla niego nie jest nowoczesność ani liberalizm, ani tym bardziej kapitalizm. Czy raczej, „dialektycznie" rzecz biorąc, postęp to kapitalizm o tyle, o ile czyni nieuchronnym socjalizm — i odwrotnie: postęp to socjalizm o tyle, o ile rozwiązuje sprzeczności kapitalizmu...

Bez wątpienia taka jest jedna z przyczyn popadnięcia „materialistycznego pojmowania dziejów", z którym związane jest nazwisko Marksa, w filozoficzną niełaskę, ponieważ, mówiąc słowami Georgesa Canguilhema[58], dziś przeżywamy *schyłek idei postępu*. Pojęcie dialektyki czy to w wersji heglowskiej (dialektyka „ducha"), czy marksowskiej (dialektyka „sposobów produkcji" i „formacji społecznych"), czy wreszcie poengelsowskiej (dialektyka „przyrody") zajmuje pod tym względem zasadniczo ambiwalentną pozycję. Niektórym wydaje się alternatywą wobec pozytywizmu postępu. Schematowi ciągłego, wznoszącego się jednostajnie ruchu — „postęp jest rozwojem ładu", jak mówił Comte, który uznawał, że zaciągnął dług wobec filozofii Oświecenia, a zwłaszcza Condorceta — dialektyka przeciwstawia wizję kryzysów, konfliktów, których nie sposób załagodzić, i „roli przemocy w dziejach". Z drugiej jednak strony można uważać ją za najpełniejsze urzeczywistnienie ideologii postępu (jego nieodpartej *mocy*), ponieważ jej celem jest skupienie całej tej „negatywności" w nadrzędnej syntezie, aby nadać mu sens i „w ostatniej instancji" włączyć w służbę tego, czemu zdawał się przeciwstawiać.

Celem tego rozdziału jest pokazanie, że sprawy nie są takie proste, jak to wynikałoby z prostego odwrócenia sądów wartościujących. Nie są proste u samego Marksa (tu nie liczą się

57 R. Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Nowy Jork, Basic Books 1980.

58 G. Canguilhem, „La décadence de l'idée de progress", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr 4, 1987.



jego poglądy, lecz przede wszystkim rozumowania i badania). Nie są również proste ze względu na wielość kwestii, które obejmuje nazbyt szybko wylansowane pojęcie „paradygmatu" postępu. Zamiast więc szukać u Marksa (jednej z wielu) *ilustracji* pewnej idei ogólnej, bardziej interesujące będzie użycie go jako *wywoływacza*, analizatora problemów nierozłącznie związanych z tą ideą.

## Marksistowskie ideologie postępu

Przede wszystkim powinniśmy w pełni zdać sobie sprawę z miejsca, które w społecznej historii idei postępu zajmuje marksizm jako teoria i jako ruch lub masowa „wiara". Jeśli w naszej epoce bardzo długo istniały nie tylko mniej lub bardziej wpływowe doktryny (kto powiedział, że one już nie istnieją?), ale również istniało coś w rodzaju zbiorowego „mitu" postępu, to zasadniczo za sprawą marksizmu. To on właśnie w najwyższym stopniu przyczynił się do utrwalenia idei, że „ci, co na dole" odgrywają w historii *czynną* rolę, napędzając samych siebie i historię „w górę". O ile idea postępu jest czymś więcej niż nadzieją — antycypowaną pewnością, o tyle takie wyobrażenie jest dla niej absolutnie niezbędne i abstrahując od niego w ogóle nie sposób zrozumieć XX w. Co najmniej od doświadczenia pierwszej wojny światowej cywilizacje, jak pisał Paul Valéry, „wiedzą, że są śmiertelne" i idea żywiołowego postępu stała się po prostu niewiarygodna... Tak więc, wspomniane wyobrażenie może uwiarygodnić tylko idea, że postęp dokonuje się w sposób czy to rewolucyjny, czy reformistyczny, za sprawą mas aspirujących do swojego wyzwolenia. Temu właśnie służył marksizm i nie należy się dziwić, że służąc temu, w swoim łonie nieustannie umacniał prymat wyobrażenia o postępie.

Celowo mówimy tu o marksizmie, a nie tylko o socjalizmie. To prawda, że teza o postępie społecznym (o jego nieuchronności, pozytywności) jest jedną z części składowych całej tradycji socjalistycznej — zarówno nurtu „utopijnego",

jak i „naukowego". Saint-Simon, Proudhon, Henry George (*Progress and Poverty* ukazał się w 1879 r.). Lecz to marksizm *de facto* zaproponował jej wersję dialektyczną (niejako *podwajając* treść tej idei) oraz zapewnił jej cyrkulację w obrębie wielkich ruchów społeczno-politycznych i rozmaitych „światów" europejskich i pozaeuropejskich.

Właśnie z tego powodu Gramsci i Walter Benjamin, każdy na swój sposób i niezależnie od siebie, ale w odstępie zaledwie kilku lat, bezlitośnie skrytykowali go od wewnątrz. W *Zeszytach więziennych* Gramsci opisywał „ekonomizm" II i III Międzynarodówki jako fatalizm, za którego pośrednictwem robotnicy i ich organizacje tworzą sobie „podległą" wizję świata. Taka „podległa" wizja czyni z emancypacji nieuchronną konsekwencję rozwoju techniki. Benjamin zaś w swym ostatnim tekście — w tezach *O pojęciu historii* z 1940 r. — mówił o marksistowskim „historyzmie" jako (z definicji daremnej) próbie przejęcia przez uciskanych ciągłej i kumulatywnej wizji, charakterystycznej dla panujących lub „zwycięzców", pewnych, że „płyną z prądem". Trafność tego opisu (przypominającego sformułowania nietzscheańskie) jest bezsporna.

**BENJAMIN**

Waltera Benjamina, urodzonego w Berlinie w 1892 r., zmarłego w Port Bou w 1940 r. (popełnił samobójstwo z obawy, że policja frankistowska wyda go w ręce gestapo), często uważa się błędnie za przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej (należeli do niej Adorno, Horkheimer, wczesny Marcuse, później Habermas), dla której był tylko nieufnie traktowanym i źle rozumianym „towarzyszem podróży".

W młodości pozostawał pod silnym wpływem Georgesa Soreła, autora wydanej w 1908 r. książki *Réflections sur la violence*, a także Kafki oraz był bliskim przyjacielem teoretyka i historyka mistyki żydowskiej Gershoma Scholema. Później, pod wpływem swojej towarzyszki, litewskiej rewolucjonistki Asji Lacis, nawrócił się na komunizm i przez kilka lat był blisko związany z Bertoltem Brechtem, z którym podzielał przekonanie o rewolucyjnych zadaniach literatury. Ani jego doktorat pt. *Pojęcie krytyki estetycznej w niemieckim romantyzmie* (1916), ani jego późniejsza praca, *Źródła niemieckiej tragedii barokowej* nie pozwoliły mu uzyskać habilitacji uniwersyteckiej. Z tego powodu jego położenie było niepewne, a dojście nazistów do władzy dodatkowo pogłębiło tę niepewność. Naczelne miejsce w jego twórczości przypada fragmentom i esejom (spora część z nich poświęcona jest Baudelaire'owi, wielkiemu inspiratorowi jego dojrzałych dzieł), które złożyły się na dzieło zarazem historyczne, filozoficzne i estetyczne na temat „pasaży paryskich" w architekturze Drugiego Cesarstwa. Benjamin analizował w nich połączenie fantastyczności i racjonalności stanowiące nowoczesną „codzienność" (W. Benjamin, „Paryż — stolica dziewiętnastego wieku", *Anioł historii*, Poznań, Wyd. Poznańskie 1996; tenże, *Pasaże*, Kraków, Wyd. Literackie 2005; patrz też Christine Buci-Glucksmann, *La raison baroque de Baudelaire à Benjamin*, Paryż, Galilée 1984; Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, The MIT Press 1989). Po zdystansowaniu się od ZSRR i w tragicznym kontekście nazizmu, jego krytyka ideologii postępu skierowała się — szczególnie w tezach *O pojęciu historii* (1940) — w stronę refleksji politycznej i religijnej nad *Jetztzeit*, „czasem obecnym" („wypełnionym teraźniejszością") jako momentem zerwania w historii, w którym destrukcja spotyka się ze zbawieniem. (Patrz Michael Löwy, *Rédemption et utopie: Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paryż, PUF 1988, oraz tenże, *Walter Benjamin:*

*Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „Sur le concept d'histoire"*, Paryż, PUF 2001.)

Przypomnijmy trzy wielkie realizacje marksistowskiego „progresywizmu".

— Przede wszystkim ideologia socjaldemokracji niemieckiej i ogólniej II Międzynarodówki. Jej wewnętrzne rozbieżności (epistemologiczne: od samego początku istniał w niej nurt naturalistyczny, łączący Marksa z Darwinem, i nurt etyczny, w którym Marksa czytano raczej przez okulary Kanta; polityczne: ścierały się w niej nurty: rewizjonistyczny — Bernstein, Jaurès — i ortodoksyjny — Kautsky, Plechanow, Labriola) nie pozostawiają wątpliwości co do konsensu, który panował w niej w sprawie najistotniejszej — pewności co do sensu dziejów.

— Następnie ideologia komunizmu radzieckiego i „realnego socjalizmu", nazywana przez Althussera „pośmiertnym odwetem II Międzynarodówki". Ona również przeżywała debaty wewnętrzne: stalinowski woluntaryzm gospodarczy; marksizm postalinowski zwolna zmieniający się w administrowanie *status quo* i podzielany przez dwa kręgi o nieraz antagonistycznych interesach: „obóz socjalistyczny" i „międzynarodowy ruch komunistyczny". Najbardziej interesująca mogłaby tu być analiza skrajnego napięcia, które ją cechowało, a które niewątpliwie w dużej mierze wyjaśnia wywierany przez nią wpływ: napięcia między projektem oporu wobec modernizacji kapitalistycznej (a nawet projektem powrotu do niszczonych przez kapitalizm form życia wspólnotowego) a projektem *ultranowoczesności*, czyli przezwyciężenia owej modernizacji poprzez „skok naprzód", w przyszłość ludzkości (nie tylko „władza rad i elektryfikacja", zgodnie ze słynnym hasłem Lenina z 1920 r., ale również utopia nowego człowieka i badań kosmosu).

— Wreszcie ideologia *rozwoju socjalistycznego*, jednocześnie wypracowana w Trzecim Świecie i po dekolonizacji rzutowana na Trzeci Świat z zewnątrz. Ważne jest tutaj to, że istniał zarówno marksistowski, jak i niemarksistowski wariant idei rozwoju, ale ich granice nie są niezmienne. Chodzi raczej o nieustanne współzawodnictwo intelektualne i polityczne. Marksizm, znów w wariantach reformistycznych i rewolucyjnych, z nadziejami, które wzbudzał, i katastrofami, których doświadczał, stając się w XX w. projektem rozwoju dla „peryferii" kapitalistycznej gospodarki-świata (od Chin przez Algierię czy Mozambik po Kubę), najlepiej ujawnił głębię więzi łączącej go ze wspólną podstawą postępowego ekonomizmu, wypracowaną przez myśl oświeceniową, od Turgota i Adama Smitha aż po Saint-Simona. Jednak nie można również zaprzeczyć, że bez po części realnego, a po części wyimaginowanego wyzwania, którym było „rozwiązanie marksistowskie", stosowanych w Trzecim Świecie teorii planowania i państwa nie można by przedstawiać jako alternatywnych teorii rozwoju *społecznego*. Widać to odkąd niepodzielnie panuje monetarystyczny liberalizm ze swoją odwrotną stroną — „ingerencją humanitarną".

Przypomnienie tej historii, choćby tylko bardzo aluzyjne, było tu ważne, ponieważ skłania do relatywizacji samej krytyki postępu, a przynajmniej do pewnej nieufności wobec związanych z nią pewników. Fakt, że ostatnią z wielkich realizacji marksistowskiego progresywizmu była etatystyczna, racjonalistyczna i populistyczna ideologia wychodzenia z niedorozwoju, powinien odwieść nas od lekkomyślnego ogłaszania *z Europy*, a szerzej z „centrum" (lub z „Północy") „końca złudzeń postępu", bo to nie do nas należy decydowanie po raz kolejny, gdzie i kiedy należy dążyć do racjonalności, wydajności i dobrobytu oraz kto powinien realizować te dążenia. Na szczegółową analizę oczekują również funkcje spełniane w dziejach ruchu robotniczego przez wyobrażenie o marszu ludzkości naprzód i przez nadzieję na pełną realizację jednostki ludzkiej połączoną ze zbiorowym ocaleniem[59].

59 Na temat sposobu opisywania przez marksizm rewolucyjnej idei uspołecznienia językiem ewolucjonistycznym, patrz J. Robelin, *Marxisme et socialisation*, Paryż, Méridiens/Klincksieck 1989. Na temat socjalistycznych wyobrażeń przyszłości w XIX i XX w. patrz M. Angenot, *L'utopie*

Krytyka postępu, właśnie banalizowana przez filozofie „ponowoczesne”[60], zawiera jeszcze inne pułapki. Najczęściej wypowiada się w mowie, która sama jest historystyczna: jako krytyka panujących wyobrażeń, jako zastąpienie jednego „paradygmatu” przez inny. Lecz te niezróżnicowane pojęcia są co najmniej wątpliwe. Czy naprawdę można mówić o *jednym pojęciu*, o *jednym paradygmacie* postępu, niepodzielnie panującym od filozofii Oświecenia aż po marksizm i socjalizm? Bynajmniej. Żadne omówienie tego tematu nie może obyć się bez analizy składników idei postępu, które wcale nie składają się automatycznie w jedną całość.

Kształtujące się pod koniec XVIII w. wyobrażenia o postępie przede wszystkim prezentują się jako teorie (a raczej idee) całkowitości historii i są skonstruowane na modłę krzywej przestrzenno-czasowej, co stwarza możliwość różnych interpretacji. Całkowitość historii można uchwycić czy to w rozróżnieniu jej „stadiów”, w „logice” ich następstwa, czy też w decydującym charakterze pewnego uprzywilejowanego momentu (kryzysu, rewolucji, obalenia), który wywiera wpływ na całość stosunków społecznych, na los ludzkości. Można również myśleć o niej jako o niekończącym się nigdy procesie, w którym liczy się tylko jego ogólny kierunek (Bernstein, ojciec „rewizjonizmu”, wyraził to w słynnej formule: „cel końcowy [*Endziel*] jest niczym, ruch jest wszystkim”[61]). Albo przeciwnie, można określać ją jako proces prowadzący do pewnego celu: „stacjonarnego stanu” jednorodności czy równowagi (jak u Cournota czy Stuarta Milla), a nawet do „ultraimperializmu”, jak u Kautskiego — o wiele bardziej niż u Hegla, chociaż ci wszyscy konserwatyści, liberałowie i socjaliści podzielali tę samą wizję ostatecznego rozwiązania napięć i nierówności.

*collectiviste: Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, Paryż, PUF 1993.

60 Patrz J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, Warszawa, Aletheia 1997.

61 E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Socialismus und die Aufgaben der Socialdemokratie*, Stuttgart, Dietz Verlag 1899.



Przede wszystkim jednak te rozmaite sposoby wyobrażania sobie historii jako teleologii zakładają kombinację dwóch niezależnych od siebie tez. Pierwsza z nich głosi *nieodwracalność* i linearność czasu. Stąd odrzucenie wszelkiej idei cyklicznego czy aleatorycznego czasu kosmicznego oraz cyklicznej czy aleatorycznej historii politycznej (i uznanie takiej idei za mityczną lub metaforyczną). Zauważmy od razu, że nieodwracalność wcale niekoniecznie musi być wstępująca. Wielu dziewiętnastowiecznych teoretyków historii, korzystając lub nie z fizycznych modeli „degradacji energii”, mogło — pozostając na gruncie takich samych założeń —przeciwstawiać idei postępu ideę dekadencji (przypomnijmy *Szkic o nierówności ras ludzkich* Gobineau, publikowany od 1853 r. — później powoływano się nań, aby wobec schematu „walki klas” uwierzytelnić schemat „walki ras”). Do idei nieodwracalności musi zatem dojść idea *doskonalenia* technicznego lub moralnego. Doskonalenie nie oznacza jedynie przejścia od mniej do więcej czy od gorszego do lepszego, lecz mieści w sobie ideę pozytywnego „bilansu” niedogodności i korzyści, czegoś, co dziś nazwalibyśmy *optimum* (pomyślmy o sposobie, w jaki leibnizjański schemat „najlepszego z możliwych światów” występuje w postępowej tradycji liberalizmu, od Benthama z jego definicją użyteczności jako maksimum zadowolenia możliwie największej liczby jednostek aż po Rawlsa z jego „zasadą dyferencji”, zgodnie z którą usprawiedliwione są jedynie te nierówności, które poprawiają położenie najbardziej upośledzonych)[62].

Wreszcie, wyobrażenie o historii jako postępie może wzmacniać ideę zmiany za pomocą idei *zawsze narastającej zdolności* zmieniania i to tu właśnie w łonie idei postępu może zawiązać się nacisk na edukację. Przechodzimy zatem do czwartego składnika klasycznych teorii postępu, który pod

62 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa, PWN 1994, § 13.

pewnym względem jest politycznie najważniejszy, ale również najbardziej problematyczny z filozoficznego punktu widzenia. Chodzi tu o ideę, że przekształcenie jest przekształceniem *samego siebie*, a więc *samoprzekształceniem*, a nawet *samozrodzeniem*, w którym urzeczywistnia się samodzielność podmiotów[63]. W ostatecznym rachunku w takiej właśnie perspektywie należy myśleć nawet o opanowaniu sił przyrody i o podboju zasobów planety. Jak w *Rękopisach z 1844 r.* pisał Marks, przemysł i nauki przyrodnicze są „otwartą księgą sił istoty ludzkiej". W rezultacie pojawia się tu ponownie kwestia *praxis*, z tym, że nie chodzi o przekształcenie indywidualne, lecz zbiorowe. Z definicji jest to idea świecka, a przynajmniej przeciwstawna wszelkim wyobrażeniom o biegu historii jako rezultacie woli boskiej, ale to nie znaczy, że nie pasuje do rozmaitych transpozycji teologicznych schematów „planu" czy „ekonomii" przyrody. Natomiast trudność sprawia myślenie o niej w sposób immanentny, to znaczy bez odwoływania się do siły lub zasady zewnętrznej wobec samego procesu.

### Teoria ewolucji?

Dziewiętnastowieczni teoretycy poszukiwali „praw" zmiany historycznej czy przejścia historycznego, sytuując społeczeństwo nowoczesne między *przeszłością*, odsyłaną przez „rewolucje" (przemysłową, polityczną, nawet religijną) do prehistorii współczesności, a mniej lub bardziej odległą *przyszłością*, którą można było przeczuć w niestabilności, w bieżących napięciach. Olbrzymia większość z nich rozwiązała ten problem za pomocą schematów ewolucjonistycznych. Ewolucjonizm — znów sięgnijmy do terminologii Canguilhema — jest w pełnym tego słowa znaczeniu „ideologią naukową" XIX w., to znaczy *miejscem wymiany* między programami badań naukowych a światem wyobraźni teoretycznej i społecznej („nieświadomą potrzebą bezpośredniego dostępu do całości"[64]). W tym znaczeniu w XIX w. praktycznie nie można było nie być ewolucjonistą, jeśli nie chciało się popaść na nowo w teologiczną alternatywę wobec nauki. Nawet Nietzsche, który napisał (w *Antychryście* w 1888 r.), że „«postęp» jest jeno ideą nowoczesną, to znaczy ideą fałszywą", nie potrafił tego uniknąć!

Jednak oznacza to również, że ewolucjonizm jest żywiołem intelektualnym, w którym ścierają się ze sobą konformizm i ataki przeciwko ustalonemu ładowi. Wrzucenie wszystkich ewolucjonizmów do jednego worka oznaczałoby, że historia idei będzie dla nas tylko, mówiąc słowami Hegla, przepastną „nocą, w której wszystkie krowy są czarne". Przeciwnie, ważne jest to, co je od siebie różni — ważne są punkty herezji, wokół których wzajemnie przeciwstawiają się sobie. *Walka klas* nie jest *walką ras*, podobnie jak dialektyki Hegla, Fouriera czy Marksa nie są spencerowskim prawem rosnącego „zróżnicowania" (ewolucji od rzeczy prostych do złożonych) ani prawem „rekapitulacji" ewolucji w rozwoju jednostek, które Haeckel narzucił wszystkim dyscyplinom antropologicznym zainspirowanym przez ewolucjonizm biologiczny.

Teraz możemy powrócić do Marksa. Specyficznym przedmiotem, do którego zastosował on schematy ewolucyjne, jest historia „formacji społecznych", które, jak uważał, określa ich „sposób produkcji". Jak widzieliśmy, mamy u niego do czynienia z progresywną *linią ewolucji* sposobów produkcji. Pozwala ona sklasyfikować wszystkie społeczeństwa na podstawie ich stosunku do wewnątrzpochodnego kryterium: *uspołecznienia*, to znaczy zdolności jednostek do zbiorowego kontrolowania

63 *„Cała tak zwana historia powszechna* jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko stawaniem się przyrody dla człowieka; [...] ma on oczywisty, nieodparty dowód swego *narodzenia* z siebie samego, dowód *procesu* swego *powstania*." K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, MED t. 1, s. 588.

64 G. Canguilhem, „Qu'est-ce que qu'une idéologie scientifique?", *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paryż, Libraire Vrin 1977. Ewolucjonizm przed i po Darwinie znakomicie opisali G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, Jacques Ulmann, *Du développement à l'évolution au XIXe siècle*, Paryż, PUF 1985. Patrz również Y. Conry (red.), *De Darwin au darwinisme: Science et idéologie*, Paryż, Libraire Vrin 1983.

ich własnych warunków istnienia. Linia ta jest tylko jedna, co nie tylko oznacza, że pozwala określić postępy i opóźnienia (czy to *między* społeczeństwami, czy też w toku ich historii politycznej), ale również ustanawia konieczny stosunek między „początkami" a „końcem" historii (nawet jeśli ten koniec, to znaczy komunizm, pojmuje się jako początek nowej historii).

Koncepcje te obiegły świat i sam Marks użył do ich wyłożenia dobitnych sformułowań, które tradycja marksistowska w pewnym sensie już tylko komentowała. Część z nich przypomniałem wyżej. Ich porównanie jasno pokazuje, że idea postępowej ewolucji jest u Marksa nieodłączna od tezy o racjonalności historii czy, jeśli ktoś woli, pojmowalności jej form, tendencji, koniunktur.

## Schemat przyczynowości (dialektyka I)

Jak to widać w *Przedmowie* do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, tezę tę najpierw wyrażono w formie pewnego schematu przyczynowości historycznej. Schemat ten nie jest poznaniem, lecz programem badawczo-wyjaśniającym, toteż używa się w nim terminów jakościowych, a nawet metaforycznych: „baza" i „nadbudowa", „siły wytwórcze" i „stosunki produkcji", „życie materialne" i „świadomość samego siebie" same w sobie nie są realiami, lecz kategoriami *oczekującymi* na konkretne zastosowanie. Niektóre z nich przejęto bezpośrednio z historii i ekonomii politycznej, a inne wywodzą się z tradycji filozoficznej. Znaczenie tego schematu przyczynowości jest porównywalne z innymi teoretycznymi innowacjami sposobu wyjaśniania rzeczywistości: z arystotelesowskim schematem „czterech przyczyn", newtonowskim schematem siły przyciągania, materii (siła bezwładności) i próżni, darwinowskim schematem zmienności jednostkowej i „doboru



naturalnego"; freudowskim schematem instancji „aparatu psychicznego"...

Trzeba stwierdzić, że schemat ten, w formie, w jakiej tu występuje, rozdziera straszliwe napięcie, bo jednocześnie *podporządkowuje* on całkowicie proces historyczny uprzedniej teleologii[65], a z drugiej strony *głosi*, że motorem przeobrażeń są sprzeczności życia materialnego, które „można stwierdzić w sposób naukowy". Nic zatem dziwnego, że w historii „materializmu historycznego" był on nieustannie przedmiotem rozbieżnych interpretacji i że permanentnie brano go na warsztat.

Jak zobaczymy, wywody *Kapitału* wnoszą do tego ogólnego schematu jeśli nie poprawki, to co najmniej większy stopień złożoności. Faktycznie wyjaśniają „proces" lub „rozwój" stosunków społecznych na *trzech poziomach* o malejącej ogólności.

Podobnie jak poprzednio, przede wszystkim mamy linię postępu kolejnych sposobów produkcji (azjatyckiego, niewolniczego, feudalnego czy pańszczyźnianego, kapitalistycznego, komunistycznego), która zapewnia zasadę pojmowalności następstwa konkretnych formacji społecznych. Najwyraźniej, spośród wszystkich poziomów, ten jest *finalistyczny*. Bez żadnej innej zmiany poza „odwróceniem materialistycznym" wywodzi się on ze sposobu, w który Hegel i inni filozofowie dziejów uporządkowali epoki dziejów powszechnych („wschodni despotyzm" stał się „azjatyckim sposobem produkcji", „świat starożytny" stał się „niewolniczym sposobem produkcji" itd.). Lecz jest to również poziom najbardziej *deterministyczny* — nie tylko z powodu swojej linearności, ale i ze względu

65 „Burżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji — antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek — a siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu. Wraz z tą formacją społeczną kończy się tedy prehistoria społeczeństwa ludzkiego". K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, s. 10.

na sposób, w który nieodwracalny czas historii jest w nim ugruntowany na prawie nieprzerwanego rozwoju wydajności pracy ludzkiej. Zauważmy jednak, że chodzi tu o określenie globalne, które w szczegółach nie wyklucza ani blokady, ani stagnacji, ani nawet regresu.

### OKREŚLENIE W OSTATNIEJ INSTANCJI

Tekst *Przedmowy* do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej* z 1859 r. długo stanowił kanoniczny wykład „materialistycznego pojmowania dziejów", chociaż wyraźnie nie był niczym innym niż tylko programem. Na dobre i na złe marksiści poświęcili mu tysiące stron komentarzy. Formuła „określenia w ostatniej instancji", której wyjaśnienia zwykło się w nim szukać, tu nie występuje. Ukuł ją później Engelsa pisząc, że „momentem *w ostatniej instancji* określającym w historii jest produkcja i reprodukcja rzeczywistego życia. [...] Jeśli więc ktoś to wypacza i twierdzi, jakoby moment ekonomiczny był *jedynym* czynnikiem określającym, przekształca on ową tezę w nic nie mówiący, abstrakcyjny, niedorzeczny frazes" (Engels do Józefa Blocha, 21 września 1890). [Nie wiadomo, dlaczego w polskim tłumaczeniu (MED t. 37, s. 548) *bestimmende* zamiast na *określający* przetłumaczono na *decydujący — przyp. tłum.*] Porównanie tych dwóch tekstów i ich dziedzictwa sugeruje jednak, że w sformułowaniu Engelsa *brakuje* jeszcze wyraźnego odgrodzenia się od ekonomizmu, a nawet od technologizmu, ponieważ te dwa „odchylenia" nieustannie powracały w zastosowaniach marksowskiego schematu określenia różnych poziomów czy instancji praktyki społecznej. Wynika to najwyraźniej z tego, że im bardziej „określenie w ostatniej instancji" umożliwia subtelne dialektyzacje czy oddziaływania zwrotne między społeczeństwem jako całością („formacją społeczną") a sposobem produkcji, między „bazą ekonomiczną" a „nadbudową polityczno-ideologiczną", między siłami wytwórczymi a formami własności, w ostatecznym rachunku tym bardziej bezwzględnie wyziera z niego teleologia rozwoju historycznego. Zrozumiałe staje się więc, dlaczego Althusser, pisząc, że „samotna godzina ostatniej instancji nigdy nie wybija", nosił się z zamiarem zastąpienia pojęć wzajemnego oddziaływania bazy i nadbudowy oraz zwrotnego oddziaływania nadbudowy na bazę pojęciem „nadokreślenia", odzwierciedlającego nieupraszczalną złożoność „całości społecznej", którą stawia dialektyka materialistyczna („Contradiction et surdétermination", *Pour Marx*).

Na tym poziomie walka klas interweniuje nie tyle jako zasada wyjaśniająca, ile jako jej całościowy rezultat. Każdemu sposobowi produkcji odpowiadają pewne formy własności, pewien sposób rozwoju sił wytwórczych i stosunków między państwem a gospodarką, *a więc* określona forma walki klas. Między feudałami a ich poddanymi czy połownikami nie toczyła się ona w ten sam sposób, w jaki toczy się między kapitalistami a ich robotnikami[66]. Koniec lub przezwyciężenie walki klas w społeczeństwie komunistycznym jest tylko jednym z wielu skutków tej ewolucji. Odnajdujemy tu tę samą tablicę porównawczą, o której była mowa przy okazji analizy fetyszyzmu towarowego, tylko że tym razem uporządkowaną w czasie.

## Instancja walki klas

Tymczasem w *Kapitale* Marks wolał skupić się na przedmiocie o wiele bardziej specyficznym — nie bez powodu, bo kwestionuje on konieczność rewolucji. Chodzi o „sprzeczność" między stosunkami produkcji a rozwojem sił wytwórczych i o formę, którą przybiera ona w kapitalizmie. Ważne, aby

66 Patrz K. Marks, *Kapitał* t. I, s. 272-282.

teksty czytać tu z wielką uwagą. Trzeba odrzucić sformułowania uwiarygodnione przez ortodoksję w ślad za *Anty-Dühringiem* Engelsa (ale również w ślad za samym Marksem w *Nędzy filozofii* i *Manifeście Komunistycznym*), gdzie znajdowały się pod silnym wpływem tradycji saint-simonowskiej. W *Kapitale* wyraźnie nie chodziło o to, aby nieruchliwej własności burżuazyjnej przeciwstawić samą przez się postępową ruchliwość sił wytwórczych (tak, jak później Keynes czy Schumpeter przeciwstawią przedsiębiorcę, przemysłowca spekulantowi finansowemu). Chodzi o narastającą sprzeczność *między dwiema tendencjami:* tendencją do uspołecznienia produkcji (koncentracji, racjonalizacji, uniwersalizacji technologii) a tendencją do rozczłonkowania i superwyzysku siły roboczej oraz do spychania klasy robotniczej w niepewne położenie. Walka klas interweniuje więc w sposób decydujący jako operator procesu rozwiązywania sprzeczności, którego niepodobna pominąć. Jedynie w walce, która organizuje się na gruncie „nędzy", „ucisku" i „gniewu" proletariuszy, można „wywłaszczyć wywłaszczycieli", doprowadzić do „negacji negacji", to znaczy do zawłaszczenia przez proletariuszy ich własnych sił, które pochłania nieustający ruch waloryzacji kapitału.

Punkt ten jest tym ważniejszy, że Marks mówi tu o *konieczności*, a nawet o nieuchronnej konieczności. Widać, że nie jest to konieczność narzucana klasie robotniczej z zewnątrz, lecz powstająca w toku jej własnej działalności czy w jej własnej praktyce wyzwolenia. Polityczny charakter tego procesu podkreśla stosowanie w domyśle modelu Rewolucji Francuskiej, z tym jednak zastrzeżeniem, że panowanie, które należy „wysadzić w powietrze", nie jest panowaniem władzy monarchicznej, lecz panowaniem kapitału w organizacji produkcji społecznej. Choć kapitał uciska lud, nie znajduje się „na zewnątrz". Sam stwarza „swoich własnych grabarzy". Tak więc, analogia ta wiele wyjaśnia, lecz jest problematyczna.



Wreszcie Marks poświęca wiele analiz *trzeciemu*, jeszcze bardziej szczególnemu poziomowi rozwoju: przeobrażeniom samego sposobu produkcji czy, inaczej mówiąc, ruchowi akumulacji. W centralnych rozdziałach *Kapitału*, poświęconych „wytwarzaniu względnej i bezwzględnej wartości dodatkowej", walce o długość dnia roboczego, etapom rewolucji przemysłowej (manufakturze, produkcji maszynowej, wielkiemu przemysłowi), przedmiotem jego zainteresowania nie jest zwykły rezultat ilościowy (wzrastająca kapitalizacja pieniądza i środków produkcji), lecz sposób, w jaki ewoluują kwalifikacje robotników, dyscyplina fabryczna, antagonizm między pracownikami najemnymi a kierownictwem kapitalistycznym, proporcje zatrudnienia i bezrobocia (a więc konkurencja między potencjalnymi pracownikami). Walka klas interweniuje tu w sposób jeszcze bardziej specyficzny — *z dwóch stron jednocześnie*. Ze strony kapitalistów, których „metody wytwarzania wartości dodatkowej" są metodami presji na „pracę niezbędną" i na stopień autonomii robotników, oraz ze strony proletariuszy, którzy reagują na wyzysk i w ten sposób zmuszają kapitał do bezustannego poszukiwania nowych metod wyzysku — tak, że sama walka klas staje się w całym tego słowa znaczeniu czynnikiem akumulacji. Widać to na przykładzie ustawowego ograniczenia dnia roboczego, na które kapitaliści reagują metodami „naukowej" organizacji pracy i innowacjami technologicznymi, co Marks nazywa przejściem od „wytwarzania bezwzględnej wartości dodatkowej" do „wytwarzania względnej wartości dodatkowej" (dział 3 i 4 księgi I). Walka klas interweniuje nawet z *trzeciej strony* — ze strony *państwa*, które jest stawką w układzie sił między klasami: pogłębianie się sprzeczności prowadzi do interwencji państwa w samym procesie pracy poprzez coraz bardziej organiczne „regulacje społeczne"[67].

---

67 Ten aspekt myśli Marksa ze szczególnym wigorem podkreślała szkoła „operaistyczna" we Włoszech. Patrz M. Tronti, *Operai e capitale*, Turyn, Einaudi 1966 oraz A. Negri, *La classe ouvriére contre l'État*, Paryż, Galilée 1978. Patrz też dyskusja między N. Poulantzasem (*Pouvoir politique et*

Zatrzymałem się przy tych nieco bardziej technicznych wywodach przede wszystkim po to, aby przekonać czytelnika, że o problemach marksowskiej filozofii dziejów nie należy dyskutować na poziomie najogólniejszych deklaracji, lecz na poziomie analiz, który jest również poziomem największej precyzji pojęciowej. Po prostu chodzi o to, aby Marksa traktować jak teoretyka: tym, czym w dziele Hegla są postacie świadomości, w dziele Marksa jest sposób produkcji. „Czytanie *Kapitału*" ciągle jest na porządku dziennym. Chcę jednak wyciągnąć z niego następujący wniosek: to właśnie połączenie trzech wspomnianych poziomów analizy, na linii ewolucyjnej całego społeczeństwa poczynając i na codziennym antagonizmie w samym procesie pracy kończąc, stanowi to, co Marks rozumie przez racjonalność wyjaśniania historycznego. Mówiąc w języku bardziej filozoficznym: wynika z tego, że Marks w coraz mniejszym stopniu polegał na istniejących już *modelach* wyjaśniania, a coraz bardziej *konstruował naprawdę bezprecedensową racjonalność*. Nie jest to ani racjonalność mechaniki, ani racjonalność fizjologii czy ewolucji biologicznej, ani racjonalność teorii formalnej konfliktu i strategii, choć w tej czy innej chwili może się do nich odwoływać. W nieustannej zmienności swoich warunków i form, walka klas sama dla siebie jest modelem.

Takie właśnie jest pierwsze znaczenie, jakie możemy nadać idei dialektyki: jest to pewna logika czy forma wyjaśniania, specyficznie dostosowana do decydującej interwencji walki klas w samej tkance dziejów. W tej sprawie Althusser słusznie kładł nacisk na przeobrażenia, którym Marks poddał dawne, zwłaszcza heglowskie formy dialektyki (czy to jeśli chodzi o konfrontację „pana i niewolnika" w *Fenomenologii ducha*, czy też jeśli chodzi o „podział podmiotu i przedmiotu" w *Nauce logiki*). Rzecz nie w tym, że Marks nic im nie zawdzięcza (wręcz przeciwnie, w pewnym sensie zawdzięcza im wszystko, ponieważ nieustannie nad nimi pracował), lecz w tym, że *odwrócił* stosunek, który zachodzi między spekulatywnymi „postaciami" a konkretną analizą konkretnych sytuacji (jak powie Lenin). Sytuacje nie ilustrują uprzednio istniejących momentów dialektycznych. Same są raczej typami procesów czy rozwojów wydarzeń dialektycznych, których serię wolno pojmować jako otwartą. Taki jest przynajmniej *kierunek*, w którym zmierza praca Marksa.

*classes sociales*, Paryż, Maspero 1968) i R. Milibandem (*Marxism and Politics*, Oxford, Oxford University Press 1977) o „względnej autonomii państwa" w walce klasowej.



## „Zła strona" historii

To odwrócenie perspektywy jednak tylko jeszcze bardziej ujawnia trudności, a nawet aporie, z którymi znów boryka się ten projekt racjonalności. Zanim zajmiemy się ponownie tym, jakie stosunki zachodzą w końcu u Marksa między „postępem" a „dialektyką", trzeba zająć się znaczeniem tych trudności.

Za przewodnika może posłużyć nam frapujące wyrażenie: „historia podąża złą stroną". Marks użył go w *Nędzy filozofii* przeciw Proudhonowi, który w każdej kategorii lub formie społecznej starał się odnaleźć jej „dobrą stronę", zapewniającą postępy sprawiedliwości[68]. Wyrażenie to wymknęło się użytkowi, który zrobił z niego autor, i zwróciło się przeciwko niemu: jeszcze za życia Marksa jego teoria stanęła oko w oko z faktem, że historia podąża złą stroną — tą stroną, której teoria Marksa nie przewidziała, tą, która stawia pod znakiem zapytania właściwe dla tej teorii wyobrażenie o konieczności, a nawet pewność, którą, jak uważa, czerpie z samych faktów, że historia *podąża* i że nie jest, jak życie według Makbeta, „powieścią idioty, głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą"[69].

68 „Strona zła zawsze w końcu odnosi zwycięstwo nad dobrą. I to właśnie zła strona, powodując walkę, wywołuje ruch, który tworzy historię". K. Marks, *Nędza filozofii*, s. 152.

69 W. Szekspir, *Makbet* (przeł. J. Paszkowski), Warszawa, Polskapress 2005, s. 100.

Gdy Marks ironizuje kosztem Proudhona, chodzi mu o odrzucenie *moralizującej* i *optymistycznej* (a zatem, koniec końców, konformistycznej) wizji historii. Proudhon jako pierwszy próbował przystosować schematy heglowskie do ewolucji „sprzeczności ekonomicznych" i nadejścia sprawiedliwości społecznej. Jego koncepcja postępu sprawiedliwości opierała się na idei, że wartości solidarności i wolności muszą zapanować ze względu na reprezentowaną przez nie uniwersalność. Marks (w 1846 r.) próbował mu przypomnieć, że historia nie podąża „dobrą stroną", to znaczy za sprawą wewnątrzpochodnej siły i wyśmienitości ideałów humanistycznych, a tym bardziej nie za sprawą siły przekonań i edukacji moralnej, lecz za sprawą „bólu negatywności", starcia interesów, gwałtowności kryzysów i rewolucji. Historia, mówił, nie tyle jest epopeją prawa, ile dramatem wojny domowej między klasami, nawet jeśli niekoniecznie przybiera wojskową formę. Oto dowód ściśle zgodny z duchem Hegla, który Proudhon i inni rzecznicy reformizmu w tej sprawie bardzo źle zrozumieli.

Dowód, który z tego właśnie względu na nowo stawia naszą kwestię. W końcu nie ma nic zgodniejszego z ideą gwarancji osiągnięcia celu niż tak rozumiana dialektyka „złej strony", ponieważ — tak też jest u Hegla — jej funkcją jest wykazanie, że racjonalny *cel* rozwoju historycznego (określany jako rozwiązanie, pogodzenie czy synteza) jest dość potężny, aby *przejść przez swoje przeciwieństwo*: „nierozum" (przemoc, namiętność, nędzę) i w tym sensie zredukować je lub wchłonąć. Okrężnie można nawet powiedzieć, że ta zdolność przeobrażenia wojny, cierpienia i niesprawiedliwości w czynniki pokoju, pomyślności i sprawiedliwości „dowodzi" jego mocy i uniwersalności. Jeśli u Hegla można wyczytać coś innego niż długą „teodyceę" (mówiąc jego własnymi słowami, zapożyczonymi od Leibniza), to znaczy argument, że „zło" w historii jest zawsze osobliwe, względne, podczas gdy przygotowywany przez nie cel jest uniwersalny i absolutny, to czyż nie zawdzięczamy tego sposobowi, w jaki przeobraził go Marks, a co więcej, sposobowi, w jaki



to marksistowskie przeobrażenie dialektyki historycznie natrafiło na swoje własne granice?

Na krańcu tego krytycznego ruchu napotykamy sformułowanie Benjamina zapisane we wspomnianych wyżej tezach *O pojęciu historii* (teza IX): „Tak musi wyglądać anioł historii. Zwrócił oblicze ku przeszłości. Gdzie nam ukazuje się łańcuch zdarzeń, on widzi jedną wieczną katastrofę, która nieustannie piętrzy ruiny na ruinach i ciska mu pod stopy. Chciałby zatrzymać się, zbudzić umarłych i złączyć to, co rozbite. Ale od raju wieje wicher, który napiera na skrzydła i jest tak silny, że anioł nie może ich złożyć. Ten wicher pędzi go niepowstrzymanie w przyszłość, do której jest zwrócony plecami, podczas gdy przed nim rośnie stos ruin. Tym wichrem jest to, co nazywamy postępem."[70]

Historia podąża nie tylko „złą stroną", lecz *od złej strony* — od strony panowania i ruiny. Wychodząc poza „marksizm wulgarny" i poza Marksa, w tekście Benjamina należy dopatrywać się straszliwego szyderstwa, szczególnie zwróconego przeciwko temu fragmentowi wstępu Hegla do wykładów z filozofii dziejów, w którym opisuje on ruinę minionych cywilizacji jako warunek postępu ducha, to znaczy *zachowania* tego, co było uniwersalne w ich „zasadzie"[71]. Ideologia proletariacka oparła się na morderczym złudzeniu przejęcia i przedłużenia tego ruchu, który nigdy nie służył wyzwoleniu wyzyskiwanych, lecz zaprowadzaniu ładu i rządów prawa. Jedyną perspektywą zbawienia pozostaje tedy nadzieja na jakiś przełom czy na nieprzewidywalne przerwanie upływu czasu, „mesjanistyczne zatrzymanie się zdarzeń", które z „homogenicznego biegu historii" pozwoli „wyrwać określoną epokę" (teza XVII)

70 W. Benjamin, „O pojęciu historii", *Anioł historii*, Poznań, Wyd. Poznańskie 1996, s. 417.

71 „Idziemy pośród ruin [...]. Chodzi tu o kategorię negatywności [...], która sprawia, że widzimy, jak to, co najszlachetniejsze i najpiękniejsze poświęcono na ołtarzu historii [...]. W narodzinach i śmierci Rozum widzi dzieło, które tworzy powszechna praca rodzaju ludzkiego..."(G.W.F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paryż, UGE 10/18 1986, s. 54, 68).

i ofiaruje uciskanym, „przegranym" całej historii, nieprawdopodobną szansę nadania sensu ich rozproszonym i zapomnianym walkom. Oto perspektywa, która wciąż jest rewolucyjna, lecz już nie dialektyczna i przede wszystkim w tym znaczeniu radykalnie unieważnia ideę praktyki czy wyzwolenia jako przeobrażenia przez własną pracę.

Czyż dla dialektyki marksistowskiej jest zatem możliwa jakaś drogi między „złą stroną" Hegla a „złą stroną" Benjamina? O ile z historycznego punktu widzenia okazało się, że jest taka droga, co najmniej w tym znaczeniu, że *bez Marksa* (i tego, co Marksa różniło od Hegla) nigdy nie doszłoby do takiej krytyki Hegla, o tyle chodzi o to, aby zbadać, do jakiego stopnia istnieje zgodna z tą osobliwością historyczną ekspresja teoretyczna. Nie sposób jednak o tym dyskutować niezależnie od wydarzeń, które po drodze minęły teorię.

## Sprzeczność realna (dialektyka II)

Jak już przypomniałem, co najmniej dwukrotnie Marks zetknął się ze „złą stronę" historii: w 1848 i w 1871 r. Zasugerowałem, że w pewnym sensie teoria *Kapitału również* była długo odkładaną, wspaniale rozwiniętą, aczkolwiek niedokończoną odpowiedzią na porażkę rewolucji 1848 r., na „rozkład" proletariatu, który miał doprowadzić do „rozkładu" społeczeństwa burżuazyjnego. Czy zatem należy się dziwić, że można wyczytać w nim *również* wewnętrzną krytykę idei postępu?

W *Kapitale* Marks praktycznie nigdy nie posługuje się tym terminem (*Fortschritt*, *Fortgang*), chyba że po to, by przeciwstawić mu — po fourierowsku — obraz cyklicznych spustoszeń powodowanych przez kapitalizm („orgiastycznego wydatkowania" zasobów i życia ludzkiego, czemu w praktyce odpowiada jego „racjonalność"). Używa go przeto w sposób *ironiczny*. Dopóki nie rozwiąże się sprzeczności między „uspołecznieniem sił wytwórczych" a „odspołecznieniem" ludzi, dopóty dyskurs postępu, emitowany przez mieszczańską filozofię i ekonomię polityczną, może być tylko kpiną i mistyfikacją. Lecz sprzeczności nie można rozwiązać czy po prostu załagodzić inaczej niż odwracając *tendencję*, afirmując *kontrtendencję*.

Ukazuje się tu drugi aspekt: Marksa nie interesuje *postęp*, lecz *proces*, z którego czyni on w najwyższym stopniu dialektyczne pojęcie. Postęp nie jest dany, nie jest zaprogramowany, może tylko wynikać z rozwoju stanowiących proces antagonizmów, a w rezultacie zawsze jest wobec nich względny[72]. Proces zaś nie jest pojęciem moralnym (spirytualistycznym) ani ekonomicznym (naturalistycznym), lecz logicznym i politycznym. Tym bardziej logicznym, że jest skonstruowany na powrocie poza Hegla, do idei, że sprzeczności nie można pogodzić. Tym bardziej politycznym, że musi szukać swoich „realnych warunków", a więc swojej konieczności, w swoim pozornym przeciwieństwie — w sferze pracy i życia gospodarczego.

Można powiedzieć to inaczej, używając metafory matematycznej, którą Marks często się posługiwał: tym, co w biegu historii interesuje go, jest nie tyle *ogólna forma* krzywej, „całka", ile *różniczka*, efekt „przyspieszenia", a więc układ sił, który istnieje w każdej chwili i określa kierunek posuwania się naprzód. Chodzi więc o sposób, w jaki „siła robocza" indywidualnie i przede wszystkim zbiorowo stawia opór i ma tendencję do *wymykania się* statusowi czystego towaru narzucanemu jej

72 „Słowo proces, wyrażające rozwój rozpatrywany w całokształcie swoich realnych warunków, od dawna należy do języka naukowego całej Europy. We Francji wprowadzono je najpierw nieśmiało w formie łacińskiej: *processus*. Później, odarte z tego pedantycznego przebrania, wśliznęło się ono w książki o chemii, fizjologii itd., a także w kilka dzieł metafizycznych. W końcu uzyska pełne prawo obywatelstwa. Zauważmy mimochodem, że w języku potocznym Niemcy, tak, jak Francuzi, używają słowa „proces" w znaczeniu prawniczym" — uwaga Marksa do francuskiego wydania *Kapitału*. K. Marx, *Le Capital* t. 1, Paryż, Messidor/Éditions Sociales 1983, s. 200.

przez logikę kapitału. Idealnym kresem takiej logiki byłoby coś, co Marks nazwał *realnym* podporządkowaniem siły roboczej kapitałowi, w przeciwieństwie do podporządkowania jedynie *formalnego*, ograniczonego do umowy o pracę[73]: egzystencja robotników byłaby całkowicie określona przez potrzeby kapitału (zależnie od okoliczności, uzyskiwanie kwalifikacji zawodowych albo ich utrata, bezrobocie albo nadmierna praca dodatkowa, zaciskanie pasa albo przymusowa konsumpcja). Jednak granica ta jest historycznie nieosiągalna. Innymi słowy, analiza Marksa zmierza do obnażenia elementu materialnej niemożności zawartego w kapitalistycznym sposobie produkcji, owego *nieściśliwego minimum*, z którym zderza się jego własny „totalitaryzm" i z którego zwrotnie wynika praktyka rewolucyjna robotnika zbiorowego.

Już w *Manifeście Komunistycznym* była mowa o tym, że walka robotników zaczyna się „wraz z ich istnieniem". W *Kapitale* Marks pokazuje zaś, że pierwszym momentem tej walki jest istnienie *kolektywu* robotników, czy to w fabryce lub przedsiębiorstwie, czy poza nimi — w mieście, w polityce (ale w rzeczywistości zawsze *między* tymi dwiema przestrzeniami, przechodząc z jednej do drugiej). Przesłanką „formy płacy" jest traktowanie robotników wyłącznie jako osób indywidualnych, tak, aby można było kupować i sprzedawać ich siłę roboczą jako rzecz mniej lub bardziej wartościową, „dyscyplinować" ich i „wpajać im poczucie odpowiedzialności". Lecz kolektyw jest nieustannie odradzającym się warunkiem samej produkcji. *W rzeczywistości zawsze istnieją dwa* zachodzące na siebie *kolektywy* robotników, które składają się z *tych samych* (lub prawie tych samych) jednostek, a mimo to do siebie nie pasują. Jeden to kolektyw-kapitał, a drugi to kolektyw-proletariat. Bez kolektywu proletariackiego, zrodzonego z oporu wobec kolektywizacji kapitalistycznej, sam kapitalistyczny „autokrata" nie mógłby istnieć.

73 K. Marks, *Kapitał*, t. I, s. 604-605. O formalnym i realnym podporządkowaniu pracy kapitałowi Marks pisał szerzej w tzw. niewydanym dziale szóstym księgi I *Kapitału*: K. Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, Paryż, UGE 10/18, Paris 1971.



## W stronę historyczności

Takie jest drugie znaczenie „dialektyki" u Marksa, precyzujące pierwsze. Kapitalistyczny sposób produkcji — w którym również sama „baza jest rewolucyjna" — *nie może się nie zmieniać*. Pytanie, w jakim kierunku. Jego ruch jest, mówi Marks, stale odraczaną niemożliwością. Nie chodzi tu o niemożliwość moralną ani o „sprzeczność w zestawieniu terminów", ale o coś, co można nazwać *sprzecznością realną*, różniącą się zarówno od sprzeczności czysto formalnej (abstrakcyjnych terminów wykluczających się na mocy ich definicji), jak i od prostego realnego przeciwieństwa (zewnętrznych wobec siebie sił działających w przeciwnych kierunkach, z których można obliczyć wypadkową, punkt równowagi[74]). Cała oryginalność dialektyki marksistowskiej polega zatem na możliwości nieustępliwego myślenia, że sprzeczność *nie jest pozorem*, nawet „w ostatecznym rachunku" czy „w nieskończoności". Nie jest ona również „chytrością" natury, jak kantowska *nietowarzyska towarzyskość*, ani rozumu, jak heglowska *alienacja*. Siła robocza nigdy nie przestaje zamieniać się w towar i wchodzić w formę kolektywu kapitalistycznego (którym, w mocnym znaczeniu tego słowa, jest sam kapitał jako „stosunek społeczny"). A jednak w procesie tym występuje nieściśliwe rezyduum, *jednocześnie* po stronie jednostek i po stronie kolektywu (po raz kolejny to przeciwstawienie wydaje nam się nietrafne). To właśnie ta niemożliwość ma-

74 Możliwość myślenia o „sprzeczności realnej" jest kamieniem probierczym dialektyki marksistowskiej. Patrz H. Lefébvre, *Logique formelle et logique dialectique*, Paryż, Éditions Sociales 1982; P. Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*, Paryż, Maspero 1977. Energicznie kontestował ją L. Colletti, „Contradiction dialectique et non-contradiction", *Déclin du marxisme*, Paryż, PUF 1984. Jej przeformułowanie było właśnie przedmiotem pracy Althussera.

terialna wpisuje odwrócenie tendencji kapitalistycznej w konieczność, niezależnie od tego, kiedy ono się dokonuje.

Trzy kwestie — *sprzeczności, czasowości* i *uspołecznienia* — są zatem absolutnie nierozdzielne. Stawka jest bardzo widoczna: to coś, co tradycja filozoficzna, od Diltheya i Heideggera, nazywa teorią *historyczności*. Co przez to rozumiemy? To, że problemy przyczynowości czy wzajemnego oddziaływania „sił historii", które w każdej chwili, w każdej *teraźniejszości* stoją na porządku dziennym, zastępują problemy celowości czy sensu stawiane na poziomie biegu dziejów ludzkości, którą imaginacyjnie rozpatruje się jako całość skupioną w jednej „Idei" lub w jednej wielkiej narracji. Pod tym względem o doniosłości Marksa stanowi to, że niewątpliwie po raz pierwszy od spinozjańskiego *conatus* („wysiłku istnienia") problem historyczności (lub „różniczki" ruchu, niestabilności i napięcia teraźniejszości skierowanego na własne przeobrażenie) postawiono na gruncie praktyki, a nie świadomości, wychodząc od produkcji i warunków produkcji, a nie od wyobrażenia i życia ducha. Wbrew krzykom rozpaczy wydawanym zapobiegawczo przez idealizm okazuje się, że to odwrócenie nie jest redukcją, a tym bardziej zastąpieniem determinizmu przyrodniczego przyczynowością historyczną. Znów, tak, jak w *Tezach o Feuerbachu*, *wyszliśmy* poza alternatywę subiektywizmu i „dawnego materializmu", ale tym razem po prostu po stronie materializmu. W każdym razie po stronie immanencji. Pod tym względem sprzeczność jest bardziej decydującym operatorem niż *praxis* (którą jednak obejmuje).

W ten sposób nie likwidujemy jednak pytania, jak koncepcja historyczności jako „sprzeczności realnej" rozwijającej się między współczesnymi sobie tendencjami może współistnieć z wyobrażeniem o „całości dziejów", złożonym ze stadiów ewolucji i z kolejnych rewolucji. Teraz staje się ona nawet jeszcze bardziej konfliktowa. Tymczasem w 1871 r. Marks ponownie natknął się na „złą stronę" historii i — jak powiedziałem — praktycznym tego skutkiem było przerwanie przedsięwzięcia. Nie przestał pracować, ale od tej chwili



nabrał pewności, że już „nie doprowadzi go do końca", że już nie dojdzie do żadnej „konkluzji". *Konkluzji nie będzie.*

Warto jednak wspomnieć o *sprostowaniach*, które wymusiła ta sytuacja. Znamy co najmniej dwa takie sprostowania. O jednym zdecydowały jednocześnie atak Bakunina na „dyktaturę marksistowską" w Międzynarodówce i niezgoda Marksa na *projekt programu* zredagowany w 1875 r. przez Liebknechta i Bebla na kongres zjednoczeniowy socjalistów niemieckich. Zaowocowało ono czymś, co później w marksizmie zostanie nazwane kwestią „okresu przejściowego". Drugie sprostowanie, którego Marks dokonał zaraz po pierwszym, wynikało z konieczności udzielenia odpowiedzi na pytania teoretyków narodnictwa i socjalizmu rosyjskiego o przyszłość „wspólnoty rolnej". Stawia ono kwestię „rozwoju niekapitalistycznego". Żadne z tych sprostowań nie zakwestionowało schematu przyczynowości, ale jedno i drugie zachwialo stosunkiem Marksa i jego dialektyki do przedstawienia czasu.

## Prawda ekonomizmu (dialektyka III)

W latach, które nadeszły po zdławieniu Komuny Paryskiej i rozwiązaniu Międzynarodówki (ogłoszono je w 1876 r., ale w praktyce nastąpiło ono już na kongresie w Hadze w 1872 r.), stało się jasne, że „polityka proletariacka", której Marks chcial być rzecznikiem i do której, jak sądził, wniósl fundament naukowy w postaci *Kapitału*, nie ma żadnego zagwarantowanego miejsca w konfiguracji ideologicznej „ruchu robotniczego" czy „ruchu rewolucyjnego". Dominowały parlamentarne albo antyparlamentarne tendencje reformistyczne i syndykalistyczne. Pod tym względem najbardziej wymowne było powstawanie partii „marksistowskich", wśród których glówna była socjaldemokracja niemiecka. Po śmierci Lassalle'a (starego rywala Marksa i — podobnie jak on sam — byłego przywódcy rewolucji 1848 r.) oraz utworzeniu Rzeszy Niemieckiej, pod

wpływem uczniów Marksa (Bebla i Liebknechta) socjaldemokracja zjednoczyła się na kongresie w Gotha. Marks przeczytał napisany przez nich projekt programu zainspirowany „socjalizmem naukowym" i odkrył, że jest on skonstruowany wokół idei „państwa ludowego" (*Volksstaat*) i faktycznie łączy utopię pełnej redystrybucji produktu wśród robotników z „religią państwa", która nie wyklucza nawet nacjonalizmu. Dopiero co gwałtownie zaatakował go Bakunin, który oskarżył marksizm o podwójny projekt dyktatury: dyktatury „naukowej" przywódców nad członkami (*partia* wzorowana na *państwie*, z którym, jak twierdzi, walczy) i dyktatury „społecznej" robotników nad innymi klasami wyzyskiwanymi (szczególnie chłopami), a więc również dyktatura narodów przemysłowych nad rolniczymi — takimi, jak rosyjski. Marks znalazł się więc między swoimi przeciwnikami i zwolennikami jak między młotem a kowadłem[75]... W tej samej chwili, w której marksizm prezentuje się jako środek pozwalający klasie rewolucyjnej uniknąć ciągle odradzającego się dylematu: czy po prostu dołączyć do „demokratycznego" skrzydła polityki burżuazyjnej, czy też wybrać *antypolityczny* anarchizm (lub anarchosyndykalizm), ponownie pojawia się pytanie, czy w ogóle istnieje polityka marksistowska w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Tymczasem Marks poniekąd z góry odpowiedział na to pytanie. Nie może być innej polityki marksistowskiej niż ta,

75 Kluczowe znaczenie mają tu „uwagi na marginesie" (*Randglossen*) robione przez Marksa w podczas lektury książki M. Bakunina *Państwowość a anarchia*, która ukazała się 1873 r., oraz uwagi do „projektu programu niemieckiej partii robotniczej" z 1875. Pierwsze z nich opublikowano dopiero w XX w., przy okazji wydania innych rękopisów Marksa (MED t. 18, s. 673-730). Drugie, w swoim czasie prywatnie zakomunikowane niemieckim przywódcom socjalistycznym (Marks oświadczył, że ostatecznie uznał podanie ich do wiadomości publicznej za niepotrzebne, ponieważ i tak socjalistyczni robotnicy wyczytali w projekcie programu to, czego nie zawierał, a mianowicie platformę rewolucyjną...), dwadzieścia lat później Engels dodał do swojej własnej *Krytyki programu erfurckiego* (1892).



która wynika z samego ruchu historycznego. Za przykład dał demokrację bezpośrednią wynalezioną przez Komunę Paryską — tę „znalezioną wreszcie formę" rządu klasy robotniczej (*Wojna domowa we Francji*), z której Marks czyni trzon swojej nowej definicji *dyktatury proletariatu*. Lecz ta odpowiedź nie pozwala zrozumieć, dlaczego tylu robotników, tylu działaczy idzie za innymi ideologiami czy innymi „systemami", dlaczego — w obliczu państwa burżuazyjnego — do ich edukacji i dyscyplinowania potrzebna jest *organizacja* czy *instytucja*. W każdym razie jesteśmy daleko od „klasy uniwersalnej", nosicielki nieuchronności komunizmu...

## Obumieranie państwa

Na to pytanie *Randglossen* o Bakuninie i o programie gotajskim nie przynoszą bezpośredniej odpowiedzi. Przynoszą jednak odpowiedź pośrednią, wprowadzając pojęcie *okresu przejściowego*: „Między społeczeństwem kapitalistycznym a komunistycznym leży okres rewolucyjnego przeobrażenia pierwszego w drugie. Temu okresowi odpowiada też polityczny okres przejściowy i państwo tego okresu nie może być niczym innym jak tylko *rewolucyjną dyktaturą proletariatu*". [76] Nieco wcześniej Marks naszkicował rozróżnienie między „dwiema fazami społeczeństwa komunistycznego". W pierwszej jako zasada organizacji pracy społecznej nadal będzie panowała wymiana towarów i forma płacy, natomiast w drugiej, wyższej fazie „zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy" i „praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową", co pozwoli „całkowicie wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego" i regulować stosunki społeczne zgodnie z zasadą: „każdy według swych zdolności, każdemu według jego

76 K. Marks, *Uwagi na marginesie programu niemieckiej partii robotniczej*, MED t. 19, s. 33. O kolejnych wariantach teorii „dyktatury proletariatu" patrz mój artykuł w *Dictionnaire critique du marxisme* oraz J. Robelin, *Marxisme et socialisation*.

potrzeb!"[77]. Całokształt tych wskazówek składa się na antycypowany opis *obumierania państwa* w okresie przechodzenia do komunizmu — lub lepiej antycypację momentu historycznego, w którym (niezależnie od tego, jak długo miałby on trwać), rozwinie się polityka masowa, a jej treścią będzie obumieranie państwa.

Tradycja marksizmu ortodoksyjnego (a zwłaszcza, od końca lat dwudziestych, tradycja marksizmu *państwowego* w krajach socjalistycznych) odnalazła w tych wskazówkach zalążki teorii *etapów* czy *stadiów* „okresu przejściowego", prowadzącego do społeczeństwa „bezklasowego". Kulminacją tej teorii była definicja *socjalizmu* jako specyficznego, odmiennego od komunizmu „sposobu produkcji", który później utonął wraz z samym systemem państw socjalistycznych. Niezależnie od funkcji polegających na legitymizacji władzy (które Marks nazwałby „apologetycznymi"), taki użytek, jaki zrobiono z tych wskazówek, całkiem naturalnie wpisywał się w schemat ewolucjonistyczny. Nie sądzę, aby Marksowi o to chodziło. Idea „socjalistycznego sposobu produkcji" jest zupełnie sprzeczna z jego wyobrażeniem o komunizmie jako *alternatywie* wobec kapitalizmu, dla której on sam miał już przygotować warunki. Jeśli zaś chodzi o ideę porewolucyjnego „państwa socjalistycznego" czy „ogólnonarodowego", to jak to dobrze wykazał Henri Lefébvre[78], niemal dokładnie odtwarzała ona to, co Marks krytykował u Bebla i Liebknechta. Natomiast jest jasne, że opisana tu w kategoriach okresu czy fazy przestrzeń „między społeczeństwem kapitalistycznym a społeczeństwem komunistycznym" jest przestrzenią właściwą dla polityki. To wszystko, o czym tu mowa, to nic innego, jak *powrót praktyki rewolucyjnej* — tym razem jako zorganizowanej działalności — w czasie ewolucji, tak, jakby czas miał otworzyć się czy rozciągnąć, aby „między" teraźniejszością a przyszłością

77 K. Marks, op. cit., s. 24.

78 H. Lefébvre, *De l'État*, t. II: *Théorie marxiste de l'État de Hegel à Mao*, Paryż, UGE 10/18 1976.



zrobić miejsce dla *praktycznej antycypacji* „społeczeństwa bezklasowego" w warunkach materialnych starego społeczeństwa (co później Lenin ujmie w znamiennej logicznie formule „państwa/niepaństwa", zaznaczając wyraźnie, że formuła ta ma charakter pytania, a nie odpowiedzi). Przewidywany przez Marksa „okres przejściowy", równie odległy zarówno od idei nieuchronności, jak i od idei stopniowego dojrzewania, jest figurą polityczną „niewspółczesności" czasu historycznego z samym sobą — „niewspółczesności", która jednak pozostaje wpisana przezeń w porządek *tymczasowości*.

### Rosyjska wspólnota rolna

Podobne otwarcie można wyczytać w późniejszej o kilka lat korespondencji Marksa z przedstawicielami narodnictwa i socjalizmu rosyjskiego. Dopiero co Marks obronił się przed oskarżeniem Bakunina, że szykuje hegemonię krajów przemysłowo rozwiniętych nad krajami „słabo rozwiniętymi" (przypomnijmy, że w przedmowie do pierwszego wydania *Kapitału* napisał, iż „kraj bardziej rozwinięty pod względem przemysłowym wskazuje mniej rozwiniętemu tylko obraz jego własnej przyszłości"), a już zaczęto domagać się, aby rozstrzygnął, kto ma rację w dyskusji toczącej się między dwoma gronami rosyjskich czytelników *Kapitału*: ci, którzy z „prawa tendencji" (wywłaszczenia drobnych właścicieli przez kapitał, po którym następuje wywłaszczenie kapitału przez robotników), przedstawianego przez Marksa jako „nieuchronność dziejowa", wyciągnęli wniosek, że w Rosji rozwój kapitalizmu jest wstępnym warunkiem socjalizmu, czy ci, którzy w żywotności „wspólnoty rolnej" widzą zarodek czegoś, co dziś można by nazwać „rozwojem niekapitalistycznym" zapowiadającym komunizm. W zasadzie na to pytanie Marks odpowiedział po raz pierwszy w 1877 r.[79] W 1881 r. z taką samą usilną prośbą wystąpiła Wiera Zasulicz, czo-

79 Chodzi o list K. Marksa, *Do redakcji pisma „Otieczestwiennyje Zapiski"*, znany również jako *List do Michajłowskiego*, MED t. 19, s. 123-128.

łowa działaczka grupy Wyzwolenie Pracy. Znamy cztery brudnopisy odpowiedzi, spośród których Marks wysłał do adresatki tylko bardzo zwięzłą wersję[80]. We wszystkich tych tekstach powracała jedna i ta sama myśl. Uderzające jest to, że myśl ta — słuszna czy niesłuszna — była absolutnie jasna. Niemniej uderzające jest także to, że Marks miał ogromne trudności nie ze sformułowaniem tej myśli, lecz z *uznaniem* jej za własną[81].

Po pierwsze, wyłożone w *Kapitale* prawo tendencji nie stosuje się niezależnie od okoliczności historycznych. Aby o tym dyskutować, stwierdził Marks, należy zejść z poziomu czystej teorii na poziom rzeczywistości rosyjskiej. „Ci, którzy wierzą w *historyczną konieczność* rozkładu wspólnej własności w Rosji, nie mogą w żadnym przypadku dowieść tej konieczności posługując się moją wykładnią nieuchronnego biegu wydarzeń w Europie Zachodniej. Powinni oni, przeciwnie, dostarczyć argumentów nowych i najzupełniej niezależnych od mojego wywodu."

Po drugie, wspólnota rolna (wprowadzona przez rząd carski po zniesieniu poddaństwa w 1861 r.) nosi w swoim łonie ukrytą sprzeczność („wewnętrzny dualizm") między gospodarką nietowarową a produkcją na rynek. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, państwo i system kapitalistyczny będą

80 „Droga Obywatelko! Choroba nerwów, która atakuje mnie okresowo w ciągu ostatnich dziesięciu lat, przeszkodziła mi odpowiedzieć wcześniej na Pani list...", MED t. 19, s. 264. Wszystkie te listy Marks napisał po francusku. Po rosyjsku nauczył się czytać, ale nie pisać.

81 W tym samym czasie Engels zarysował podobne rozważania w związku z lekturą prac historyka Georga Maurera o dawnych wspólnotach germańskich (patrz F. Engels, *Marka*, MED t. 19, s. 347-365 oraz komentarz M. Löwy'ego i R. Sayre'a, *Révolte et mélancolie: Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paryż, Payot 1992, s. 128 i nast.). W tych pracach dominuje jednak wpływ ewolucjonizmu antropologicznego L. Morgana (*Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacyi [Objaśnienie i uzupełnienie Marksa-Engelsa]*, Warszawa, Nakładem redakcyi „Prawdy" 1887), do którego Marks żywił wielki podziw.



zaostrzały i wykorzystywały tę sprzeczność, która doprowadzi do rozkładu wspólnoty (to znaczy do przekształcenia niektórych chłopów w przedsiębiorców, a pozostałych w proletariat rolny lub przemysłowy), *o ile proces ten nie zostanie przerwany*: „Ażeby ocalić wspólnotę rosyjską, potrzebna jest rewolucja rosyjska."

Po trzecie wreszcie, forma wspólnotowa („ugrupowanie ludzi wolnych, nie połączonych więzami krwi"), zachowana na skutek osobliwej ewolucji („sytuacja [...] jedyna w swoim rodzaju, bez precedensu w dziejach"), jest *archaizmem*, ale archaizm ten *może* posłużyć do „odrodzenia Rosji", to znaczy do budowy społeczeństwa komunistycznego, oszczędzając jej „antagonizmów", „kryzysów", „konfliktów" i „nieszczęść", które wycisnęły piętno na rozwoju kapitalizmu na Zachodzie, a to dlatego, że wspólnota rolna jest *współczesna* (Marks z uporem powraca do tego terminu) najbardziej rozwiniętym formom produkcji kapitalistycznej, od której może zapożyczyć osiągnięcia techniczne i zastosować je w otaczającym ją „środowisku"[82].

W tych tekstach Marks zaproponował więc myśl o konkretnej wielości dróg rozwoju historycznego. Jest ona jednak nierozłącznie związana z bardziej abstrakcyjną hipotezą: w historii różnych formacji społecznych występuje wielość współczesnych sobie „czasów", z których jedne prezentują się jako ciągła progresja, a inne powodują zwarcia czasu dawniejszego z najnowszym. To „nadokreślenie", jak później nazwie je Althusser, jest formą, którą przybiera *szczególność* historii. Ona nie podąża według ustalonego zawczasu planu, lecz wynika ze sposobu, w jaki różne jednostki historyczno-polityczne, zanurzone w tym samym „środowisku" (lub współistniejące w tej samej „teraźniejszości"), reagują na tendencje sposobu produkcji.

82 K. Marks, *Szkice pierwotne listu do Wiery Zasulicz*, MED t. 19, s. 442-452.

Tak oto, wskutek zadziwiającego zwrotu sytuacji, pod presją pytania, które Marksowi zadano z zewnątrz (a z pewnością również pod presją wątpliwości, które budziły w nim pewne jego własne sformułowania, gdy widział, jaki użytek proponowali z nich robić ówcześni „marksiści"), *ekonomizm* Marksa spłodził swoje przeciwieństwo: zespół hipotez *antyewolucjonistycznych*. Tę ironię teorii możemy nazwać trzecim czasem dialektyki u Marksa. Jakże nie dostrzec, że zachodzi ukryta zbieżność między odpowiedziami Bakuninowi i Beblowi a odpowiedzią Wierze Zasulicz? Każda z nich jest jakby wzajemnością pozostałych: tu, gdy dokona się przełom polityczny, nowe ciągle musi torować sobie drogę w „warunkach" starego, tam stare musi spowodować zwarcie z najnowszym i je obejść, aby „pod prąd" wykorzystać jego rezultaty.

Jakże można również nie zauważyć, że te propozycje, które po części pozostały prywatne, niemal konspiracyjne, na wpół skreślone, *implicite* pozostają w sprzeczności — jeżeli nie z analizami sprzeczności realnej w *Kapitale*, to w każdym razie z pewnymi terminami, którymi dwie dekady wcześniej Marks posłużył się w *Przedmowie* do *Przyczynku*, przedstawiając swój schemat przyczynowości w ścisłym związku z wyobrażeniem o jednej linii rozwojowej dziejów powszechnych? „Żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju [...] toteż ludzkość stawia sobie zawsze tylko takie zadania, które może rozwiązać." Tak pisał wówczas. A teraz: „Ale tego memu krytykowi mało. Musi on koniecznie przekształcić mój szkic historyczny o powstaniu kapitalizmu w Europie Zachodniej w historiozoficzną teorię o ogólnej drodze rozwojowej, którą nieuchronnie muszą iść wszystkie narody niezależnie od konkretnych warunków historycznych, w jakich się znajdują, aby w końcu dojść do tej formacji ekonomicznej, która wraz z największym rozkwitem możliwości wytwórczych pracy społecznej zapewnia



najpełniejszy rozwój człowieka. Ale piękne dzięki. (To byłby dla mnie jednocześnie zbyt wielki zaszczyt i zbyt wielka zniewaga). [...] Wydarzenia uderzająco podobne, przebiegające jednak w różnych środowiskach historycznych, prowadzą do zupełnie różnych rezultatów. Studiując każdy z tych procesów z osobna i porównując je następnie ze sobą, można łatwo znaleźć klucz do tego zjawiska; ale nigdy się tego nie dokona za pomocą wytrychu ogólnej teorii historiozoficznej, której najwyższą zaletą jest jej nadhistoryczność"[83]. Tak, jak nie istnieje kapitalizm „w ogóle", a tylko „kapitalizm historyczny"[84], wynikający ze spotkania i konfliktu wielu kapitalizmów, tak też nie ma dziejów powszechnych — są tylko poszczególne historyczności.

Niewątpliwie nie możemy uchylać się od pytania, czy takie sprostowanie nie wpływa również na inne aspekty „materializmu historycznego", a przede wszystkim na sposób, w jaki w *Przedmowie* do *Przyczynku* opisano „przewrót w nadbudowie" jako mechaniczny skutek „zmiany bazy ekonomicznej". Czymże bowiem są „środowisko", „alternatywa", „dualizm", „polityczny okres przejściowy", jeśli nie pojęciami czy metaforami każącymi myśleć, że państwo i ideologia oddziaływają zwrotnie na gospodarkę, a nawet w danych okolicznościach stanowią samą podstawę, na którą działają tendencje „bazy"? Lecz jest również niewątpliwe to, że żaden teoretyk, który naprawdę odkrył coś nowego, sam nie może *gruntownie przerobić* swojej własnej teorii: nie ma na to siły lub brakuje mu woli czy nie starcza „czasu"... Robią to inni. Warto tu zauważyć, że w końcu lat osiemdziesiątych XIX w. „zwrotne oddziaływanie ideologii", *prawdziwe pojęcie ekonomizmu* (to znaczy fakt, że tendencje gospodarki realizują się tylko poprzez swoje przeciwieństwo: ideologie, „światopoglądy", w tym również poprzez „światopogląd" proletariuszy), było właśnie programem badań Engelsa. Prawda jest

83 K. Marks, *Do redakcji pisma „Otieczestwiennyje Zapiski"*, s. 127-128.

84 I. Wallerstein, *Le capitalisme historique*, Paryż, La Découverte 1985.

taka, że w sto lat później marksiści, znów stojąc oko w oko ze złą stroną historii, nadal są wprzęgnięci w realizację tego programu.

### ENGELS

Czterdziestoletnia współpraca Fryderyka Engelsa (1820-1895) z Marksem nie pozwala na manichejskie podziały, takie jak przeciwstawianie „dobrego dialektyka" Marksa „złemu materialiście" Engelsowi, ale stoi na przeszkodzie, aby uznać oryginalność intelektualną Engelsa i ocenić przeobrażenia, które spowodował on w problematyce marksistowskiej. Jego wielkie interwencje przypadły na 1844 r., kiedy to opublikował *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, dzieło, w którym, o wiele pełniej niż w tym samym okresie u Marksa, doszła do głosu krytyka pracy najemnej jako alienacji istoty człowieka, a następnie na lata po 1875 r. Faktycznie to Engels podjął się nadania „materializmowi historycznemu" systematycznej formy i w tym celu powiązania strategii rewolucyjnej, analiz koniunktury i krytyki ekonomii politycznej. Najbardziej interesującym nas aspektem był, od *Anty-Dühringa* (1878), *nawrót do pojęcia ideologii*. Najpierw Engels dał mu definicję epistemologiczną, skupioną na pozorze „wiecznych prawd" zawartych w pojęciach prawnych i moralnych. W szkicach z tego samego okresu, opublikowanych wiele lat później (1935) pod tytułem *Dialektyka przyrody*, w praktyce definicja ta doprowadziła Engelsa do postawienia tez *przeciwstawnych* tezom *Ideologii niemieckiej*. Ideologia nie jest już „pozbawiona własnej historii", lecz jest osadzona w *historii myśli*, której wątkiem przewodnim jest sprzeczność między idealizmem a materializmem, nadokreślająca przeciwstawność dwóch sposobów myślenia — „metafizycznego" (nazywanego przez Hegla „rozsądkiem") i „dialektycznego" (nazywanego przez Hegla „rozumem"). Wyraźnie chodziło o to, aby w obliczu filozofii uniwersyteckiej wyposażyć marksizm w gwarancję naukowości. Projekt ten pozostał jednak niedokończony z powodu swoich wewnątrzpochodnych aporii, a także dlatego, że nie na tym polega główna kwestia. Polega ona na zagadce *ideologii proletariackiej* czy *światopoglądu komunistycznego* — Engels preferował ten ostatni termin, bo pozwala on obejść trudności, które sprawia pojęcie „ideologii materialistycznej". W ostatnich tekstach (od *Ludwika Feuerbacha i zmierzchu klasycznej filozofii niemieckiej* z 1888 r. do *Przyczynku do dziejów wczesnego chrześcijaństwa* z lat 1894-95 i artykułu „Socjalizm prawniczy" napisanego razem z Kautskim w 1886 r., Engels rozważał równolegle dwa aspekty tego problemu: historyczne następstwo „światopoglądów panujących", to znaczy przechodzenie od myśli religijnej do świeckiej (w istocie prawniczej) i od niej do politycznej wizji świata opartej na walce klas, oraz mechanizm kształtowania się „wierzeń" zbiorowych w ramach stosunku zachodzącego między masami a państwem. Tak oto, materializm historyczny został wyposażony w przedmiot i zamknięcie.

### CZY LENIN BYŁ FILOZOFEM?

Odkąd „materializm dialektyczny" utożsamiono z „marksizmem-leninizmem" (a zabalsamowane ciało jego „założyciela" pochowano w mauzoleum na Placu Czerwonym w Moskwie), myśl Lenina — wydobyta przez tysiące komentatorów z 55 tomów *Dzieł wszystkich* — stała się czymś innym niż filozofia: obowiązkowym *odniesieniem*, jedynym, które dawało prawo głosu. Dziś sytuacja się odwróciła (pewien egzegeta uważa, że

mamy do czynienia z przypadkiem psychopatologicznym: Dominique Colas, *Le léninisme*, Paryż, PUF 1982) i trzeba będzie mnóstwa czasu, aby rzeczywiście *zbadać* argumentacje Lenina w ich kontekście i układzie.

W marksizmie francuskim wkład Lenina do filozofii zanalizowało zupełnie swobodnie dwóch pod każdym względem przeciwstawnych sobie filozofów. Henri Lefébvre (*Pour connaître la pensée de Lénine*, Paryż, Kordas 1957 i wydane wraz z Norbertem Gutermanem *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, Paryż, NRF 1983) oparł się przede wszystkim na ineditach z lat 1915-1916, w których Lenin szukał u filozofów klasycznych, zwłaszcza Hegla, ale również u Clausewitza, środków „dialektycznego" myślenia o wojnie jako procesie, w którym nadal występują sprzeczności polityczne (patrz Lenin, *Dzieła wszystkie* t. 29). Natomiast Louis Althusser (*Lénine et philosophie*), którego analizy kontynuował Dominique Lecourt (*Une crise et son enjeu: Essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paryż, Maspero 1973), poszukiwał w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* (1908, Lenin, *Dzieła wszystkie* t. 18) elementów „praktycznej" koncepcji filozofii jako wytyczania linii demarkacyjnej między materializmem a idealizmem w złożoności koniunktur intelektualnych, w których nauka i polityka określają się nawzajem.

Lecz u Lenina są również inne momenty filozoficzne, z których najbardziej interesujące to niewątpliwie:

1) gruntowne przetworzenie idei proletariatu jako „klasy uniwersalnej" („Co robić?", 1902, *Dzieła wszystkie* t. 6) w kategoriach intelektualnego kierownictwa rewolucji demokratycznej, przeciwko idei „żywiołowości rewolucyjnej" (konfrontowano je z repliką Róży Luksemburg po rewolucji 1905 r.: „Strajk masowy, partia i związki zawodowe", *Wybór pism* t. 1, Warszawa, KiW 1959);



2) na drugim końcu praca teoretyczna nad sprzecznością rewolucji socjalistycznej („państwo" i „niepaństwo", praca najemna i praca wolna), od początkowej utopii („Państwo i rewolucja", 1917, *Dzieła wszystkie* t. 33) do ostatnich refleksji „O spółdzielczości" (1923, *Dzieła wszystkie* t. 45). Warto sięgnąć również do prac Roberta Linharta (*Lénine, les paysans, Taylor*, Paryż, Seuil 1976) i Moshe Lewina (*Le dernier combat de Lénine*, Paryż, Minut 1978).

# V/ Nauka a rewolucja

Zdaję sobie sprawę, że czytelnik, który dotarł tu za mną, chciałby wyrazić (co najmniej) dwie uwagi krytyczne.

Po pierwsze, myśli on sobie, przeszedłeś od wykładu idei Marksa do dyskusji „z Marksem", *nie zaznaczając* jednak wyraźnie, gdzie przechodzi się od jednego do drugiego. Stąd łatwość, z jaką rzutujesz rozmaite „głosy" w tekst czy interpretujesz jego milczenia, a w każdym razie niedomówienia.

Po drugie, dodaje czytelnik, tak naprawdę nie *wyłożyłeś* doktryny Marksa. Gdybyśmy tego nie wiedzieli już skądinąd, nie dowiedzielibyśmy się, jak zdefiniował on walkę klas, jak uzasadnił tezę o jej uniwersalności i o roli, którą odgrywa jako „motor dziejów", jak dowiódł, że kryzys kapitalizmu jest nieuchronny i że jedynym wyjściem jest socjalizm (czy komunizm) itd. Jednocześnie nie uzbroiłeś nas w narzędzia, które pozwoliłyby nam dowiedzieć się, gdzie i dlaczego Marks się pomylił, czy z marksizmu coś można „uratować", czy daje się pogodzić z demokracją, ekologią, bioetyką itd.

Zacznę od tej drugiej krytyki, w pełni przyznając się do winy. Gdy dokonałem wyboru postanawiając, że będzie interesował mnie sposób, w jaki Marks pracował w filozofii, a filozofia pracowała w myśli Marksa, musiałem odłożyć na bok nie tylko punkt widzenia „systemu", ale również punkt widzenia doktryny. Filozofia nie jest doktrynalna, nie polega na opiniach, teorematach czy prawach dotyczących przyrody, świadomości, historii... Przede wszystkim zaś nie polega na *najogólniejszych* wypowiedziach o tych opiniach czy prawach. Ten punkt jest tu szczególnie ważny, ponieważ idea „ogólnej



syntezy", w której walka klas jest powiązana z ekonomią, antropologią, polityką, teorią poznania, to po prostu rodzaj *diamatu*, który ongiś był urzędowy w międzynarodowym ruchu komunistycznym (a trzeba powiedzieć, że podobny niemal w najdrobniejszych szczegółach ideał „uogólnienia" panuje również wśród wielu *krytyków* diamatu). Forma ta jest oczywiście interesująca z punktu widzenia historii idei. Pewne zachęty do jej tworzenia są u Marksa, a inne, bardziej rozmyślne, u Engelsa (a w ostatnim trzydziestoleciu XIX w. miał on do czynienia z konkurencyjnymi „teoriami poznania", „filozofiami przyrody" i „naukami o kulturze", z którymi musiał się zmierzyć). Taka „ogólna synteza" marksistowska miała kilku spośród swoich najzagorzalszych admiratorów wśród neotomistów z Papieskiego Uniwersytetu Urbaniańskiego (o tym zadziwiającym epizodzie pisze Stanislas Breton[85]).

Odwracając się zdecydowanie plecami do idei doktryny, chciałem sproblematyzować kilka kwestii, które rządzą myślą Marksa, bo jeśli jest prawdą, że jak pisał on w *Ideologii niemieckiej*, mistyfikacja tkwi „nie tylko w [...] odpowiedziach, ale już w samych pytaniach", to czyż nie trzeba założyć, że *a fortiori* odnosi się to także do demistyfikacji, to znaczy do aktów poznania, i w związku z tym powtórzyć od wewnątrz ruch teoretyczny, który nieustannie „przenosi linie" tych pytań? W tym celu wybrałem trzy trasy, które wydają mi się uprzywilejowane (na pewno można było również wybrać inne).

## Trzy trasy filozoficzne

Pierwsza trasa, wychodząca od krytyki klasycznych — spirytualistyczno-idealistycznych i materialistyczno-sensualistycznych — definicji „istoty człowieka" (Althusser zaproponował, aby nazwać je humanizmem teoretycznym, ale można by też nazwać antropologią spekulatywną), prowadzi w kierunku

85 S. Breton, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, Paryż, Desclée de Brouwer 1992.

problematyki *stosunku społecznego*, łecz za cenę znamiennej oscylacji między radykalnie negatywnym, *aktywistycznym* punktem widzenia *Tez o Feuerbachu*, w których stosunek społeczny jest tylko aktualizacją *praxis*, a konstruktywnym, *pozytywnym* punktem widzenia *Ideologii niemieckiej*, w której zbiega się on z podziałem pracy i wymianą lub komunikacją — formami rozwoju *sił wytwórczych*. Można by rzec, że w pierwszym przypadku wspólnota ludzka (komunizm) tworzy się poprzez całkowite usunięcie dawnego świata, w drugim zaś poprzez pełnię nowego, który faktycznie już istnieje. W pierwszym przypadku praktyka rewolucyjna ma absolutny prymat nad wszełką myślą (prawda jest tylko jednym z jej momentów). W drugim zaś, jeśli nawet nie jest ona podporządkowana myśli, to co najmniej prezentuje ją we wszystkich szczegółach *nauka* historii. Rewolucja, nauka (rewolucja w nauce, nauka o rewolucji) — oto człony alternatywy, której w istocie Marks nigdy nie rozstrzygnął, co znaczy też, że nigdy nie zaakceptował poświęcenia jednej z nich na rzecz drugiej, co było oznaką jego intelektualnej bezkompromisowości.

Druga trasa, łącząca się z pierwszą, wiedzie od krytyki iluzji i pretensji „świadomości" do problematyki *konstytuowania podmiotu* w formach jego alienacji (alienacji „rzeczy", fetyszyzmu cyrkulacji handlowej, ale również alienacji „osoby", fetyszyzmu procesu prawnego — choć przyznaję, że status pojęcia „osoby" u Marksa jest wielce niepewny). Ta druga trasa nie jest linearna, lecz naznaczona ogromnie godnym uwagi rozwidleniem (porzuceniem terminu ideołogia). Wiedzie ona przez serię analiz: „społecznego horyzontu" świadomości (będącego horyzontem stosunków transindywidualnych i ich ograniczeń historycznych), różnicy umysłowej, a więc panowania *poza* myślą i *w* myśli, wspólnej dla wymiany handlowej i dla prawa (prywatnego) symbolicznej struktury *równoważności* jednostek i ich „właściwości".

Wreszcie trzecia trasa, prowadząca od wynalezienia schematu przyczynowości (materialistycznego w tym znaczeniu, że odwraca on prymat świadomości czy sił duchowych w wyjaśnianiu historii, ale tylko po to, by przyznać im miejsce „zapośredniczające", miejsce instancji podporządkowanej w skuteczności sposobu produkcji) do *immanentnej dialektyki czasowości* gry sił historii (które nie są „rzeczami"!). U Marksa jest kilka zarysów tej dialektyki, z których główny to zajmujący sporą część *Kapitału* zarys „sprzeczności realnej", to znaczy wzajemnie w siebie zawiniętych tendencji i kontrtendencji uspołecznienia czy antagonistycznych realizacji kołektywu. Jeśli jednak przy lekturze ostatnich tekstów Marksa chce się wziąć na siebie pewne ryzyko, wypada również uznać całą wagę idei okresu przejściowego, rozpościerającego się między kapitalizmem a komunizmem (widzimy tu spektakularny powrót momentu praktyki rewołucyjnej w przestrzeni, którą całkowicie zajmowała „nauka o formacjach społecznych"), jak również idei alternatywnych, *szczególnych* dróg rozwoju, w której zarysowuje się wewnętrzna krytyka ewolucjonizmu.

Trudność tej trzeciej trasy polega na tym, że wydobycie na światło dzienne dialektyki czasowości dokonało się poprzez jej przeciwieństwo, przeważające w wielu *ogólnych* tekstach marksowskich (ale w końcu są one rzadkie): poprzez ideę *dziejów powszechnych* ludzkości, wstępującej, jednolicie postępowej linii ewolucyjnej sposobów produkcji i formacji społecznych. Trzeba tu uczciwie przyznać, że ten „materialistyczny" i „dialektyczny" ewolucjonizm jest tak samo *marksistowski*, jak analiza sprzeczności realnej, a nawet, że z historycznego punktu widzenia to on posiada więcej tytułów uprawniających do utożsamiania się z *marksizmem*. Niewątpliwie to miał na myśli Marks, gdy wypowiedział słynny *bon (?) mot* (przytoczony przez Engelsa w liście do Bernsteina z listopada 1882 r.): „Jedno jest pewne, że ja nie jestem marksistą"[86]. I Gramsci, pisząc w 1917 r. artykuł pt. „Rewolucja przeciw *Kapitałowi*"[87]

86 F. Engels, *Do Edwarda Bernsteina w Zurychu*, MED t. 35, s. 437.

87 Patrz A. Gramsci, *Écrits politiques* t. 1 (1914-1920), Paryż, Gallimard 1977.

(inny *bon mot*)... z tym jednak, że *Kapitał* to właśnie tekst Marksa, w którym napięcie między tymi dwoma punktami widzenia jest najżywsze. W tym wszystkim chodzi oczywiście o to, czy — jak głosi absolutnie zgodna z idealistyczną tradycją filozofii dziejów formuła z III księgi *Kapitału* — bezklasowe społeczeństwo, które nastąpi po kapitalizmie, będzie „przejściem z królestwa konieczności do królestwa wolności"[88], czy też (obecna) walka *o* komunizm jest *koniecznym stawaniem się wolności* (to znaczy wpisaniem ruchu wyzwoleńczego w jego własne warunki materialne).

## Dzieło na warsztacie

Wróćmy jednak do pierwszej obiekcji, którą można by skierować pod moim adresem. Powiedziałem, że czytanie Marksa jako filozofa zakłada upłasowanie się obok doktryny, uprzywilejowanie pojęć oraz sproblematyzowanie ruchu konstrukcji, dekonstrukcji i rekonstrukcji. Sądzę jednak, że trzeba zrobić o jeden krok więcej i — nie lękając się niespójności — powiedzieć, że *taka doktryna nie istnieje*. Gdzie miałaby być, to znaczy *w których tekstach*? „Nie starczyło mu czasu", wiadomo, i chodzi tu o coś zupełnie innego niż o rozróżnienie między młodym a starym Marksem, między filozofem a uczonym. Wszystko, czym dysponujemy, to streszczenia (*Przedmowa* do *Przyczynku*), manifesty (imponujące) oraz długie zarysy, które jednak w końcu Marks zawsze uważał za nieudane i których — o czym warto pamiętać — *sam nigdy nie opublikował* (*Ideologia niemiecka*, *Zarys krytyki ekonomii politycznej*). Nie ma doktryny, są tylko fragmenty (a poza tym analizy, dowody).

Chciałbym być dobrze zrozumiany: w moich oczach Marks nie jest „postmodernistą" *avant la lettre* i nie chcę utrzymywać, że jego myśl to rozmyślne poszukiwanie niedokończonego. Skłonny jestem raczej sądzić, że rzeczywiście nie miał on nigdy dość czasu na skonstruowanie doktryny, ponieważ *szybsze były sprostowania*, które czynił. Nie tylko uprzedzały one wnioski, ale nawet krytykę wniosków. Z powodu manii intelektualnej? Być może, ale mania ta służyła podwójnej etyce: etyce *teoretyka* (uczonego) i etyce *rewolucjonisty*. Napotykamy tu ponownie znajome człony alternatywy. Marks był zbyt wielkim teoretykiem, aby porządkować swoje wnioski. Był zbyt wielkim rewolucjonistą, aby czy to uginać się przed przeciwnościami losu, czy też ignorować katastrofy i kontynuować, jakby nigdy nic. Był zbyt wielkim uczonym i zbyt wielkim rewolucjonistą, by zdać się na oczekiwanie mesjasza (choć bezspornie mesjasz był obecny w podtekstach jego myśli, ale teoretyka czy polityka nie definiuje to, co on wypiera, nawet jeśli temu zawdzięcza część swej energii i jeśli wyparte — na przykład religijność — składa się na to, co najpewniej dociera do uszu „uczniów" i „kontynuatorów").

Lecz w takim razie mamy prawo interpretować niedopowiedzenia Marksa. Nie chodzi o traktowanie fragmentów jego dyskursu jak kart, które bez końca można dowolnie tasować. Chodzi o to, aby zapuścić się w jego „problematyki", „aksjomatyki", „filozofie" i doprowadzić je do ostateczności (dotrzeć do sprzeczności, które je rozdzierają, granic, które je krępują, otwierających się przed nimi możliwości). Tak oto, w zupełnie nowej koniunkturze widać, co można zrobić razem z nim i wbrew niemu. Wiele z tego, co Marks zarysował, ciągle nie znalazło swojej ostatecznej formy. Wiele z tego, co w „marksizmie" wydaje się dziś bezsilne, zbrodnicze czy po prostu przestarzałe było takie — ośmielę się tak powiedzieć — już przed Marksem, bo nie marksizm to wynalazł. Tymczasem, gdyby nawet Marks nie zrobił nic poza tym, że stawiłby czoło kwestii alternatywy wobec „panującego sposobu produkcji" *w łonie samego tego sposobu* (który, bardziej niż kiedykolwiek, jest także sposobem cyrkulacji, sposobem komunikacji, sposobem reprezentacji...), wciąż mielibyśmy z niego pożytek!

88 U Engelsa „jest to skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności". F. Engels, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, MED t. 20, s. 316-317.

Trzeba jednak przyznać, że dziś marksizm jest filozofią nieprawdopodobną, a to dlatego, że filozofia Marksa przechodzi długi i trudny proces oddzielania się od „marksizmu historycznego" i musi przeprawić się przez przeszkody nagromadzone w wyniku stuletnich użytków ideologicznych, które z niej robiono. Nie chodzi jednak o to, aby powróciła do swojego punktu wyjścia, lecz przeciwnie, o to, aby przyswoiła sobie nauki płynące z jej własnej historii i przeobraziła się podczas przeprawy. Ten, kto dziś chce filozofować w duchu Marksa, przychodzi nie tylko po Marksie, ale również *po marksizmie*: nie może poprzestać na odnotowaniu spowodowanej przez niego cezury, lecz musi również zastanowić się nad ambiwalencją skutków, które przyniosła — zarówno u zwolenników, jak i u przeciwników.

Wynika to także z tego, że dziś filozofia Maksa nie może być ani doktryną organizacyjną, ani filozofią uniwersytecką, to znaczy musi odgrodzić się od wszelkich instytucji. Pewne jest, że przywołany przeze mnie stuletni cykl (1890-1990) markuje kres wzajemnej przynależności filozofii Marksa i jakiejkolwiek organizacji i *a fortiori* państwa. Znaczy to, że marksizm już nie może funkcjonować jako przedsięwzięcie legitymizujące — jest to co najmniej *negatywny* warunek jego żywotności. Jeśli chodzi o warunek pozytywny, to zależy on od udziału pojęć Marksa w krytyce innych przedsięwzięć legitymizujących. Jednak rozwiązanie (konfliktowych) związków marksizmu z organizacjami politycznymi wcale nie ułatwia jego przeobrażenia się w filozofię uniwersytecką, choćby dlatego, że upłynie dużo czasu, zanim Uniwersytet dokona analizy swojego własnego antymarksizmu. Tu również to, co pozytywne i negatywne znajduje się w stanie zawieszenia: przyszłość filozofii uniwersyteckiej jest niepewna, a udział idei pochodzących od Marksa w rozwiązaniu tego kryzysu nie daje się apriorycznie określić. Trzeba jednak postawić hipotezy, a to sprawia, że mam powody, aby — jak powiedziałem na początku — uważać, iż w XXI w. w różnych miejscach będzie się czytać i studiować Marksa. Jak zobaczymy, każdy z tych powodów jest zarazem powodem, aby przeciwstawić się Marksowi, ale zgodnie ze stosunkiem „negacji określonej", to znaczy czerpiąc z jego własnych tekstów kwestie, których rozwinięcie w pewnych konkretnych punktach wymaga przeciwnego zdania w stosunku do jego tez.



*Po pierwsze*, żywa praktyka filozofii zawsze jest konfrontacją z niefilozofią. Na historię filozofii składają się tym bardziej znaczące odnowy, im bardziej zewnętrzność, z którą musi się mierzyć, jest dla niej niestrawna. Przesunięcie przez Marksa kategorii dialektyki jest jednym z najwyraźniejszych przykładów tej „migracji" myśli filozoficznej, która prowadzi ją do rekonstrukcji samej formy własnego dyskursu wychodząc od jej innobytu. Jednak to przesunięcie, mimo całej stanowczości, z jaką je przedsięwzięto, pozostało niedokończone i nie jest bliskie dokończenia, ponieważ obcy ląd, za który trzeba się tu zabrać, to znaczy *historia*, nieustannie zmienia konfigurację. Powiedzmy, że ludzkość nie może porzucić problemu, którego jeszcze nie rozwiązała.

*Po drugie*, historyczność, bo o nią tu chodzi, jest jedną z najbardziej otwartych kwestii aktualności. Wynika to między innymi z tego, że zapowiadana przez filozofię dziejów uniwersalizacja stosunku społecznego jest już *faktem dokonanym*. Istnieje już tylko jedna przestrzeń techniki i polityki, komunikacji i stosunków mocy. Uniwersalizacja ta nie jest jednak ani humanizacją, ani racjonalizacją, lecz zbiega się z gwałtowniejszymi niż poprzednio wykluczeniami i rozłamami. Jeśli pominiemy dyskursy moralne, które tej sytuacji przeciwstawiają przeformułowanie zasad prawnych i religijnych, to, jak się wydaje, pozostają tylko dwie możliwości: albo powrót do hobbesowskiej idei „wojny wszystkich ze wszystkimi", która upomina się o budowę zewnętrznej *mocy* przymusu, albo zanurzenie historyczności w żywiole *natury* (co zdaje się zarysowywać w obecnej odnowie filozofii życia). Formę trzeciej możliwości naszkicował właśnie Marks: jest to myślenie o zmianie in-

stytucji historycznych (czy lepiej o „zmianie zmiany", a więc o alternatywie wobec zmian, które dają się bezpośrednio zaobserwować). Chodzi o takie myślenie, w którym wychodzi się od immanentnych układów sił właściwych tym instytucjom, i to nie tylko retrospektywnie, ale przede wszystkim prospektywnie, czyli w sposób oparty na domniemaniach. Modelom odwrócenia i ewolucji linearnej, przyjmowanym na przemian przez Marksa i okresowo odnajdywanym przez jego kontynuatorów, trzeba przeciwstawić trzecie pojęcie, które powoli nabierało u niego precyzji: pojęcie *tendencji* i jej wewnętrznej sprzeczności.

*Po trzecie*, filozofia *krytyczna* nie jest jedynie refleksją o tym, co nieoczekiwane w historii; trzeba, aby myślała ona o swoim własnym określeniu jako działalności umysłowej (to znaczy, aby zgodnie z bardzo starą formułą była „myśleniem o myśleniu" czy „ideą idei"). Pod tym względem Marks znajduje się w najbardziej niestabilnej sytuacji, jaką można sobie wyobrazić, z powodu teoretyzacji ideologii, którą zarysował. Powiedziałem, że filozofia nie mogła wybaczyć mu tego pojęcia, a jeśli już wybaczała, to z trudem, co przyprawia ją jakby o permanentne, czasami również deklarowane zakłopotanie (dobry przykład to książka Paula Ricœura[89]). Rzecz w tym, że ideologia to dla filozofii żywioł, w którym ona się kształtuje — nie tylko coś, co w jej łonie jest „niemyślane", ale również stosunek do interesów społecznych i do samej różnicy umysłowej, której nigdy nie daje się sprowadzić do prostego przeciwstawienia rozumu i nierozumu. Ideologia jest dla filozofii materialistyczną nazwą jej własnej skończoności. Tymczasem najbardziej rażąca niezdolność marksizmu polegała właśnie na ślepej skazie, którą stanowiły jego własne funkcjonowanie ideologiczne, jego własna idealizacja „sensu dziejów" i jego własne przeobrażenie się w świecką religię mas, partii i państw. Widzieliśmy, że przynajmniej jedną z przyczyn tej sytuacji był sposób, w jaki Marks w młodości *przeciwstawił*

89 P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Nowy Jork, Columbia University Press 1986.



ideologię rewolucyjnej praktyce proletariatu, tym samym podnosząc tę praktykę do rangi absolutu. Dlatego trzeba tu zajmować *jednocześnie* dwa antytetyczne stanowiska: filozofia będzie „marksistowska" dopóki kwestia prawdy będzie rozgrywać się dla niej w analizie fikcji uniwersalności, którą ona doprowadza do samodzielności, ale najpierw musi być ona „marksistowska" *przeciwko Marksowi*, to znaczy z zakwestionowania ideologii u Marksa uczynić pierwszy przedmiot swojej krytyki.

*Po czwarte*, między Heglem a Freudem, filozofia Marksa jest przykładem nowoczesnej ontologii relacji lub używając wyrażenia, którym posłużyłem się w tej książce, transindywidualności. Znaczy to, że plasuje się ona *poza* przeciwstawnością indywidualizmu (choćby „metodologicznego") i organicyzmu (czy „socjologizmu"), toteż pozwala prześledzić ich historię i pokazać ich funkcje ideologiczne. To jednak nie pozwala scharakteryzować jej oryginalności, gdyż o *relacji* można myśleć czy to na sposób wewnętrzności, czy też na sposób zewnętrzności, a nawet — ponownie — naturalności. W filozofii współczesnej z jednej strony mógłby to zilustrować wątek *międzypodmiotowości* (nie istnieje izolowany „podmiot", który wyobraża sobie świat, lecz raczej pierwotna wspólnota wielu podmiotów), a z drugiej wątek *złożoności* (którego najbardziej urzekające wykłady opierają się metaforycznie na nowym przymierzu fizyki z biologią). Marksa nie można sprowadzić do żadnego z tych stanowisk, ponieważ zasadniczo myśli on o transindywidualności jako korelacie *walki klas* — „ostatecznej" struktury społecznej, która dzieli jednocześnie pracę, myślenie i politykę. Filozofować za i przeciw Marksowi znaczy tu postawić kwestię nie tyle „końca walki klas" — odwiecznego pobożnego życzenia harmonii społecznej — ile jej *granic wewnętrznych*, to znaczy form transindywidualności, które — chociaż wszędzie ją przecinają — absolutnie nie dają się do niej sprowadzić. Za nić przewodnią może posłużyć kwestia wielkich „różnic antropologicznych" porównywalnych z różnicą umysłową (na różnicy płciowej poczynając). Może

jednak okazać się również, że nawet trzymając się tak na dystans od Marksa za nieustannie konieczne odniesienie trzeba mieć model powiązania problematyki *sposobów produkcji* (czy „gospodarki" w ogólnym znaczeniu tego słowa) z problematyką *sposobów upodmiotowienia/ujarzmienia* (a więc konstytuowania „podmiotu" pod wpływem oddziaływania struktur symbolicznych), a to dlatego, że jest ono wyrazem tego podwójnego odrzucenia subiektywizmu i naturalizmu, które co jakiś czas prowadzi filozofię ku idei dialektyki.

*Po piąte* wreszcie, usiłowałem pokazać, że teoria relacji społecznej jest u Marksa przeciwwagą prymatu przyznanego praktyce rewolucyjnej („przekształcaniu świata", „kontrtendencji", „zmianie w zmianie"), ponieważ transindywidualność najpierw jest tą wzajemnością, która w wyzwoleńczej i egalitarnej insurekcji powstaje między jednostką a zbiorowością. Nieściśliwe minimum jednostkowości *oraz* społeczności, które Marks opisuje w związku z wyzyskiem kapitalistycznym, jest faktem oporu wobec panowania, a Marks chciał pokazać, że tego oporu nie wymyślono ani nie wywołano, bo on zawsze już się zaczął. Można przyjąć, że aby uzasadnić tę tezę, przejął on periodyzację dziejów powszechnych, która pozwalała mu myśleć, że walka „tych co na dole" wypływa z samej głębi dziejów zbiorowych.

Trzeba tu jednak pójść o jeden krok dalej, bo gdyby Marks był tylko myślicielem buntu, zupełnie zatraciłby się sens jego stałego sprzeciwu wobec utopii. Ten sprzeciw nigdy nie chciał być powrotem poniżej poziomu mocy insurekcyjnej i imaginacyjnej, reprezentowanej przez ducha utopii. Tym bardziej nie będzie takim powrotem, im bardziej w ideologii rozpoznamy element czy samą materię polityki, odwracając się plecami do pozytywistycznej weny marksizmu. To jednak tylko jeszcze bardziej podkreśla pytanie zawarte w podwójnym ruchu *antyutopijnym* Marksa: ruchu, na który z jednej strony wskazuje termin *„praxis"*, a z drugiej — termin „dialektyka". Mówię o czymś, co nazwałem *działaniem w teraźniejszości* i o czymś, co starałem się zanalizować jako *teoretyczne* poznanie materialnych warunków konstytuujących „teraźniejszość". Dialektyka dość długo oznaczała *sprowadzanie* buntu do nauki lub odwrotnie, ale może się okazać, że oznacza ona nieskończenie otwartą kwestię ich *skojarzenia, koniunkcji* (Jean-Claude Milner użył tego terminu w *Constat*[90]), co nie sprowadzi Marksa do skromniejszego programu, lecz na długo zapewni mu miejsce nieodzownego „przewoźnika" między filozofią a polityką.



90 J.-C. Milner, *Constat*, Paryż, Verder 1992.

# Posłowie/ Wyjście z materializmu dialektycznego

*Zbigniew Marcin Kowalewski*

Wbrew pozorom, które stwarza niewielka objętość *Filozofii Marksa*, jest to niezwykle wnikliwe i treściwe studium filozoficznych aspektów i wątków monumentalnej myśli Karola Marksa. Biorąc ją do ręki, warto wiedzieć, że w tytule wcale nie należy dopatrywać się zapowiedzi systematycznego wykładu filozofii marksistowskiej. Étienne Balibar bez ogródek i od pierwszej strony twierdzi, że taka filozofia nigdy nie istniała. Zapewne bardzo zaskoczy to tych czytelników, który przed 1989 r. obcowali, a także tych, którzy obcują do dziś z opasłymi, przypominającymi cegły podręcznikami i zarysami filozofii marksistowskiej oraz uczyli się z nich tej filozofii. Bo przecież nie można uczyć się, studiować czegoś, czego nie ma. Jasne, że z tych „cegieł" uczyli się ongiś czy jeszcze uczą się pewnej filozofii, ale łudzą się mniemając, że to filozofia marksistowska. Tak sugeruje Balibar. Obok Louisa Althussera i podobnie jak niektórzy inni filozofowie francuscy wywodzący się z „kręgu althusserowskiego", Balibar przyczynił się do rozwiania tego złudzenia, poznania rzeczywistej myśli Marksa i walki o jej rozwój, blokowany ogromem narosłych historycznie i nieustannie reprodukowanych przeszkód politycznych, ideologicznych, filozoficznych, do których paradoksalnie zaliczają się również wspomniane „cegły". Choćby bardzo pobieżnie i schematycznie, warto zapoznać się z przebiegiem tej walki, której istotą było mozolne i zawiłe „wychodzenie z materializmu dialektycznego". Zacznijmy od tego, skąd wzięły się „cegły" i jaką funkcję społeczną spełniały.

W pierwszej połowie XX w., w bardzo krótkim okresie 20 lat, w Europie pojawiły się trzy wielkie szkoły filozoficzne, które – choć zaciekle się zwalczały – miały jedną wspólną cechę: samookreślały się jako „filozofie naukowe". Pierwszą, fenomenologię, zainaugurował w Tybindze w 1911 r. Edmund Husserl, publikując artykuł pod znamiennym tytułem *Filozofia jako nauka ścisła*. Drugą, empiryzm lub pozytywizm logiczny, zainaugurowało w Wiedniu w 1929 r. koło skupione wokół Moritza Schlicka, publikując manifest, w którym obwieściło, ni mniej, ni więcej, tylko spełnienie starego marzenia filozofów: narodziny pierwszej w dziejach świata filozofii naukowej. Inaugurację trzeciej, „materializmu dialektycznego" (popularnie zwanego *diamatem*), obwieścił w Moskwie w 1931 r. Komitet Centralny WKP(b), ogłaszając zwycięstwo stalinowców zwanych „bolszewizatorami" w walce, która toczyła się w łonie filozofii radzieckiej. Pierwszy systematyczny wykład tej filozofii, którego autorem był Mark Mitin, ukazał się cztery lata później w *Encyklopedii Radzieckiej*, ale w 1938 r. rozsławiło ją dziełko Stalina *O materializmie dialektycznym i historycznym*, które w istocie było powtórzeniem wykładu Mitina. Rzecznicy tej filozofii też proklamowali, że jest ona pierwszą w dziejach i jedyną na świecie naukową teorią i metodą filozoficzną, a poza tym stanowi światopogląd naukowy partii komunistycznej. Twierdzili, że „materializm dialektyczny" stworzyli Marks i Engels, i wykorzystywali pewne wątki ich myśli – zwłaszcza późne pisma Engelsa. Dwie pozostałe szkoły piętnowali nie tylko jako burżuazyjne: określali je jako filozofie epoki kryzysu i upadku imperializmu.

Te wszystkie szkoły wyzyskiwały dla swoich potrzeb wyniki badań naukowych, tak czy inaczej, lepiej czy gorzej dopasowując do nich swoje „teorie poznania". Z tych „teorii", które zawsze, bezpośrednio czy pośrednio, pretendują do roli teorii podstaw nauki i w których obrębie dokonuje się wyzysk nauk przez filozofię, czyniły rzekome gwarancje obiektywności poznania naukowego, tak, jakby taka gwarancja nie była wewnętrzna, wpisana w sam naukowy charakter poznania, lecz musiała być udzielana przez instancję zewnętrzną, i starały się wynieść do władzy nad naukami. Racją bycia każdej „teorii poznania" jest filozoficzne fabrykowanie kategorii prawdy, która mogłaby pretendować do miana uniwersalnej, bo absolutnej. Nie owijając w bawełnę i mówiąc słowami Dominique'a Lecourta, „prawda filozoficzna nie tylko jest «fikcją» sfabrykowaną od początku do końca

w mowie filozoficznej; jest również «zmyłką». Ze wszystkich zmyłek filozoficznych największą: to ono pozwala tak pojmowanej i praktykowanej filozofii negować stosunki z jej zewnętrzem, aby tym lepiej panować nad nim poprzez Ład, który ona, sama w sobie, deklaruje i gwarantuje." Tam, gdzie pojawia się jakakolwiek „teoria poznania", tam też na horyzoncie niechybnie czyha ontologia – dyskurs o bycie, który przypisuje sobie prymat nad dyskursem naukowym i faktycznie zawsze jest dyskursem o ładzie, teorią Ładu, teoretycznym uświęceniem panującego ładu społecznego pod szyldem czy raczej pretekstem racjonalizacji ładu w myśleniu.[1]

Nie ma tu miejsca na rozważania o przyczynach tak zbieżnego w czasie powstania trzech wspomnianych „filozofii naukowych", choć to bardzo ciekawa sprawa. Skupimy się tylko na trzeciej z nich.

W wyniku zwyrodnienia rewolucji proletariackiej, która pozostała izolowana w jednym, co prawda wielkim, ale słabo rozwiniętym i na domiar złego zrujnowanym kraju, w Związku Radzieckim ukształtowała się odrębna warstwa biurokratyczna, pasożytująca na zdobyczach społecznych rewolucji i na aparacie państwa radzieckiego. Z biegiem czasu zagarnęła ona władzę, faktycznie zastępując „dyktaturę proletariatu" swoją własną, niesłychanie srogą „dyktaturą nad proletariatem". Zagarnęła więc władzę nie w wyniku kontrrewolucji społecznej, a jedynie politycznej, toteż w przeciwieństwie do takiej prawdziwej klasy panującej, jak burżuazja, nie miała oparcia we własnym panowaniu ekonomicznym. Związek Radziecki pozostał „społeczeństwem przejściowym", sytuującym się między kapitalizmem a socjalizmem, bo socjalistyczny był tylko zgodnie z panującą w nim ideologią, która wdrażała i legitymowała władzę biurokratyczną, ale budowa socjalizmu została zablokowana. Władza ta, nie osadzona w stosunkach produkcji, a jedynie w aparatach panowania politycznego, tym bardziej kompensowała swoją kruchość strukturalną nie tylko niebywale rozdętymi środkami panowania

1 D. Lecourt, *L'ordre et les jeux: Le positivisme logique en question*, Paryż, Grasset 1981, oraz tenże, *La philosophie sans feinte*, Paryż, J. E. Hallier – Albin Michel 1982, s. 32-69.



politycznego i terroru państwowego, ale również zgoła groteskowo rozbudowaną rolą filozofii. Żerująca na marksizmie nowa metafizyka nazwana „materializmem dialektycznym" odgrywała kluczową rolę w sferze panowania ideologicznego, a szczególnie w dziele trzymania rozwoju nauk społecznych i przyrodniczych w ryzach biurokratycznej ideologii panującej. „W latach trzydziestych marksizm, który wcześniej był jeszcze żywy w swoich własnych sprzecznościach, zablokowano i zafiksowano w formułach «teoretycznych», w linii i praktykach politycznych narzuconych organizacjom robotniczym przez historyczne kierownictwo stalinizmu"[2], pisał Althusser.

„Materializm dialektyczny", definiowany jako „nauka o najogólniejszych prawach ruchu materii i myśli", kojarzył „teorię materii i jej właściwości" (materializm) oraz „metodę" (dialektykę), przy czym metoda polegała na wyabstrahowaniu podstawowej cechy materii, a mianowicie jej ruchu, formułowaniu praw ruchu materii jako „praw dialektyki" oraz stosowaniu ich do wszelkich form materii i ich przeobrażeń. Doświadczenie historyczne uczy, że tam, gdzie mówi się o „prawach dialektyki", dialektyka, zamiast być „krytyczna i rewolucyjna", jak postulował to Marks, zawsze jest czy staje się konserwatywna i apologetyczna. „Prawa" te były oparciem „teorii poznania", dopełnionej i wzmocnionej ontologią materii. Ponieważ znało się z góry „prawa dialektyki", rzekomo wystarczyło „zastosować" je do jakiegokolwiek przedmiotu, aby go poznać: tak więc, materializm historyczny to po prostu „zastosowanie zasad materializmu dialektycznego do zjawisk życia społecznego". „Według metody dialektycznej proces rozwoju należy rozumieć", twierdził Stalin, „jako ruch postępowy, jako ruch po linii wznoszącej się, jako przejście od dawnego stanu jakościowego do nowego stanu jakościowego, jako rozwój od prostego do złożonego, od niższego do wyższego."[3] „Stalin bronił koncepcji dialektyki, która

2 L. Althusser, „Enfin la crise du marxisme!", w: *Il Manifesto* (red.), *Pouvoir et opposition dans les sociétés post-révolutionnaires*, Paryż, Seuil 1978, s. 246.

3 [J. Stalin], „O materializmie dialektycznym i historycznym", w: *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki*

czyniła z niej jednocześnie uniwersalną zasadę metodologiczną i kategorię ontologiczną, czemu dawał wyraz opierając się na pewnych tekstach Engelsa (zwlaszcza na *Dialektyce przyrody*) i mówiąc, że dialektyka wypowiada «ogólne prawa myśli i bytu». Pierwszy nieobliczalny skutek tego przejścia do ontologicznej koncepcji materializmu dialektycznego polegal na tym, że dialektyka, zainstalowana w bycie, stała się «zasadą ewolucji»", pisze Lecourt. „Widać, jak taka koncepcja mogła uzasadniać tezy ekonomistyczne, w istocie ewolucjonistyczne Stalina o rozwoju sil wytwórczych. Pociągała ona za sobą idealistyczną interpretację centralnej kategorii, która reguluje marksistowską praktykę filozofii – kategorię *sprzeczności*. Stalin nigdy nie zdołał pojąć *jedności* przeciwieństw, prymatu sprzeczności nad przeciwieństwami i prymatu materialnych warunków sprzeczności nad samą sprzecznością, a więc konstytutywnych elementów tej kategorii i pierwszego słowa marksizmu w filozofii."[4]

Skodyfikowanemu pod kontrolą Stalina mechanistycznemu, ewolucjonistycznemu, ekonomistycznemu, deterministycznemu i fatalistycznemu „marksizmowi-leninizmowi" – Balibar określił go kiedyś mianem „stalinowskiego zwyrodnienia marksizmu"[5] – zapewniały reprodukcję potężne aparaty państwowo-ideologiczne, w których się materializowal. Rozpełzl się po całym świecie – panował tam, gdzie sięgało panowanie biurokracji radzieckiej i satelickich wobec niej czy sprzymierzonych z nią biurokracji narodowych, jak również tam, gdzie za pośrednictwem partii komunistycznych sięgały jej wpływy polityczne w międzynarodowym ruchu robotniczym, a także w ruchach narodowowyzwoleńczych. Przez kilkadziesiąt lat stanowił panującą formę historyczną istnienia marksizmu. Wolna, krytyczna, twórcza, otwarta i rewolucyjna myśl marksistowska przetrwała w niektórych niezależnych od partii komunistycznych, lewicowo-radykalnych nurtach politycznych, środowiskach akademickich i wydawnictwach, ale do początków lat sześćdziesiątych na ogół były one zepchnięte na bliższy lub dalszy margines.

W 1965 r. Che Guevara tak scharakteryzowal ówczesną sytuację marksizmu: w Związku Radzieckim *Podręcznik ekonomii politycznej* Akademii Nauk (opracowany pod osobistą kontrolą Stalina) stał się biblią, która wyparla *Kapitał* Marksa, „twierdzenie Marksa, zapisane na pierwszych stronach *Kapitału*, że nauka burżuazyjna jest niezdolna do krytyki samej siebie i zamiast niej stosuje apologetykę, można, niestety, zastosować do marksistowskiej nauki ekonomicznej", podobnie jak do „filozofii marksistowskiej", panującej w państwach bloku radzieckiego i w ruchu komunistycznym, a myśl samego Marksa ginie pod przytłaczającym ciężarem „cegieł radzieckich, z którymi szkopul polega na tym, że nie pozwalają ci myśleć, bo partia już uczyniła to za ciebie, a ty musisz to przetrawić [co] jako metoda jest w najwyższym stopniu antymarksistowskie".[6]

W tym czasie stalinizm przeżywał już kryzys. Po ponad trzydziestu latach skarlenia, wyjalowienia i zwyrodnienia w dybach stalinowskiego „materializmu dialektycznego", od początku lat sześćdziesiątych na świecie zaczęły mnożyć się przejawy odrodzenia myśli marksistowskiej. Jednym z najważniejszych była intensywna i bardzo nowatorska aktywność teoretyczna prowadzona przez Althussera – filozofa i komunistę, zafascynowanego Machiavellim i Spinozą, autora błyskotliwej książki o polityce i historii w myśli Monteskiusza – i jego studentów w prestiżowej paryskiej École Normale Supérieure (Wyższej Szkole Pedagogicznej). W 1960 r. u Althussera zaczął studiować 18-letni Balibar. Skupione wokół Althussera grono działało w uczelnianym kole Związku Studentów Komunistycznych (UEC).

W systemie organizacji kontrolowanych przez Francuską Partię Komunistycznej (PCF) byl on jedyną organizacją, nad którą aparat partyjny tracił panowanie. W UEC toczylo się sto-

*kurs*, Warszawa, KiW 1949, s. 119, 121.

4 D. Lecourt, *La philosophie sans feinte*, s. 146.

5 É. Balibar, „Postscript to the English Edition", *On the Dictatorship of the Proletariat*, Londyn, NLB 1977, s. 224.

6 „Carta del Che Guevara a Armado Hart Dávalos, Dar-Es-Salaam, Tanzania (4/XII/1965)", w: N. Kohan, *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder*, Buenos Aires, Ed. Nuestra América 2005, s 164, oraz E. Guevara, *Apuntes críticos a la Economia Política*, Hawana, Centro de Estudios Che Guevara - Ciencias Sociales 2006, s. 25.

sunkowo swobodne życie polityczne, kształtowały się i ścierały tendencje. Silnym echem odbijal się spór na lewicy francuskiej o stosunek do wojny wyzwoleńczej narodu algierskiego. Walkę Algierczyków bardzo aktywnie wspierały środowiska trockistowskie, komunistyczno-wolnościowe i lewicowo-chrześcijańskie oraz nurty opozycyjne i krytyczne w samej PCF, natomiast kierownictwo partii zajmowało postawę, którą Lenin zapewne nazwalby „socjalszowinistyczną", a nawet „socjalimperialistyczną". 27 października 1960 r. wraz ze swoimi studentami Althusser wziął udział w wielkiej manifestacji antywojennej Krajowego Związku Studentów Francuskich (UNEF), zbojkotowanej przez kierownictwo UEC. Wbrew kierownictwu, doły związku zaciągały się od grup samoobrony przed terrorem skrajnej prawicy ultrakolonialistycznej, tworzonych przez front antyfaszystowski, któremu przewodzili Alain Krivine i inni mlodzi trockiści działający w UEC. W tym środowisku coraz silniejszym echem odbijały się ruchy rewolucyjne w Trzecim Świecie, a zwłaszcza rewolucja kubańska. „To wszystko przyczynilo się do rozgrzania atmosfery", wspominał później Balibar[7].

PCF, duża, silna partia robotnicza, byla tak bardzo stalinowska, że „jej kierownictwo było «bardziej papieskie niż papież», to znaczy niż Stalin", wspominal Althusser (pisząc o niej, pisal Partia, wielką literą). Cierpiala na „starczą chorobę prawicowości w komunizmie". Partyjni filozofowie, a zwlaszcza byli najbardziej zajadli stalinowcy z Rogerem Garaudy na czele, jeszcze do niedawna holdowali ekonomizmowi. Althusser wskazywal, że ekonomizm to forma, którą w ruchu robotniczym zawsze przybiera ewolucjonizm, czyli zubożony heglizm. Owi filozofowie reagowali na kryzys stalinizmu przestawiając się na tory „humanizmu marksistowskiego" i eksploatując młodomarksowską antropologię, która pasowała jak ulał do ich nowego kursu. Odtąd Althusser zawsze uważał, że ekonomizm teoretyczny i humanizm teoretyczny to papużki-nierozłączki, dwie strony tego samego medalu, którego istotę wyraża teza Stalina, że „człowiek to najcenniejszy kapitał". Sam Althusser szedł pod prąd. Jesienią 1960 r. w czasopismach partyjnych zaczął publikować swoje coraz bardziej bulwersujące studia filozoficzne[8]. Glosil, że marksizm jest „antyhumanizmem teoretycznym" i że „cięcie epistemologiczne"[9] oddziela materializm historyczny, czyli naukę historii zainaugurowaną przez Marksa, od jego młodzieńczej filozofii feuerbachowskiej: w 1845 r. Marks, dokonując takiego cięcia (a raczej je zaczynając), przekroczyl granicę, która dzieli ideologię (mieszczańską lub drobnomieszczańską) od nauki.

Na łamach czasopisma teoretycznego PCF *La Pensée* Althusser opublikowal dwa szkice filozoficzne, których publikacja była prawdziwym aktem założycielskim tzw. szkoły althusserowskiej – *Sprzeczność i nadokreślenie* (1962) oraz *O dialektyce materialistycznej* (1963)[10]. W świetle „materializmu dialektycznego" ich główna myśl byla wywrotowa, gdyż udzielala gruntownie odmiennej od niego odpowiedzi na zasadnicze pytanie: czym jest dialektyka materialistyczna. Dotychczas, w ślad za pewnymi, w kółko powtarzanymi bezkrytycznie wypowiedziami Marksa i Engelsa, marksiści twierdzili, że „odwracają" tę dialektykę, którą Hegel postawil na głowie, stawiając ją z powrotem na nogach,

7 „Co zostało ze szkoły Althussera" wywiad z Etienne Balibarem przeprowadzony przez Andrzeja Staronia, *Nowa Krytyka* nr 11, 2000, s. 238.

8 L. Althusser, „Les «Manifestes philosophiques» de Feuerbach", *La Nouvelle Critique* nr 121, 1960; tenże, „Sur le jeune Marx (Questions de théorie)", *La Pensée* nr 96, 1960; tenże, „Les «Manuscrits de 1844» de Karl Marx (Economie politique et philosophie)", *La Pensée* nr 107, 1962; tenże, „Marxisme et humanisme", *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée* nr 20, 1964. Te wszystkie prace później weszły w skład książki Althussera Pour Marx.

9 Ewolucję tego kluczowego pojęcia althusserowskiego analizuje É. Balibar, „Le concept de «coupure épistémologique», de Gaston Bachelard á Louis Althusser", *Écrits pour Althusser*, Paryż, La Découverte 1991, oraz tenże, „L'objet d'Althusser", w: S. Lazarus (red.), *Politique et philosophie dans l'šuvre de Louis Althusser*, Paryż, PUF 1993.

10 L. Althusser, „Contradiction et surdétermination (Notes pour une recherche)", *La Pensée* nr 106, 1962; tenże, „Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)", *La Pensée* nr 110, 1963. Prace te później weszły w sklad książki Althussera *Pour Marx*.

i z mistycznej powłoki heglowskiej filozofii idealistycznej wyłuskują racjonalne jądro: metodę (albo logikę) dialektyczną, odrzucając system. Jak to możliwe? Przecież czy to odwrócony przedmiot, czy postawiony na nogi człowiek, który stał na głowie, pod względem swojej natury i struktury pozostają tym samym, czym byli. Czyżby u Hegla była jakaś czysta dialektyka, wspólna dla idealizmu i materializmu i identyczna pod względem swojej natury, logiki i struktury? „Jeśli «z samej zasady» dialektyka marksistowska jest przeciwieństwem dialektyki heglowskiej, jeśli jest racjonalna, a nie mistyczna-zmistyfikowana-mistyfikująca, to ta radykalna różnica musi przejawić się w jej istocie, to znaczy w jej *własnych określeniach i strukturach*", pisał Althusser. Tak oto całe utrwalone przez „materializm dialektyczny" wyobrażenie o dialektyce materialistycznej i jej stosunkach z dialektyką idealistyczną nagle wzięło w łeb.

Całościowość heglowska i całość marksowska to dwie zupełnie odmienne rzeczy, orzekł Althusser. Hegel, dla którego społeczeństwo i historia były kręgami kręgów, sferami sfer, przejmując od Monteskiusza myśl, że w całościowości historycznej wszystkie konkretne określenia – ekonomiczne, polityczne, wojskowe, moralne itd. – wyrażają jedną i tę samą prostą zasadę, myślał o społeczeństwie i historii w kategoriach całościowości ekspresyjnej, w której każdy element wyraża wewnętrzną jedność całościowości, a ta zawsze, w całej swojej złożoności, jest uprzedmiotowieniem-wyobcowaniem prostej zasady. Natomiast dla Marksa różnice między określeniami, z „określeniem w ostatniej instancji" na czele, są jak najbardziej realne, nieściśliwe, toteż metaforę kręgów czy sfer zastępuje topika – topograficzna metafora budowli. U Marksa zawsze już złożona i nierównomiernie rozwinięta całość ma strukturę z dominantą, co nieodzownie odzwierciedla się w formie określenia sprzeczności. Althusser, ku oburzeniu aparatu ideologicznego partii, bo w ruchu komunistycznym właśnie nastąpiła schizma chińska, powołując się na rozprawkę Mao Tse-tunga *W sprawie sprzeczności*[11], wyjaśnił, na czym, jego zdaniem, polega *differentia specifica* materialistycznej kategorii sprzeczności. Otóż to, co gatunkowo odróżnia ją od kategorii idealistycznej, ukonstytuowanej przez Hegla, polega na jej nierównomiernym rozwoju, na tym, że jest ona zawsze albo nierównomiernie – czy to aż nadto, czy nie dość – określona, co w sprzeczności odzwierciedla warunek jej istnienia, że wreszcie tak rozumiana sprzeczność jest motorem wszelkiego rozwoju i nierozwoju. Althusser zaznaczył przy tym, że zgodnie z „fundamentalną propozycją marksistowską", sprzecznością stanowiącą motor historii jest walka klas.

W dwanaście lat później opatrzył to takim komentarzem: „Uważam, że gdyby miało się na uwadze ten osobliwy charakter sprzeczności marksistowskiej, który polega na jej *nierówności*, wyciągnęłoby się z tego interesujące wnioski, nie tylko o *Kapitale*, ale również o walce klasy robotniczej, o nieraz dramatycznych sprzecznościach ruchu robotniczego i o sprzecznościach socjalizmu, bo aby zrozumieć tę nierówność, w ślad za Marksem i Leninem trzeba byłoby brać na serio warunki, które sprawiają, że ta sprzeczność jest nierówna, to znaczy materialne i strukturalne warunki, które definiują coś, co nazwałem złożoną całością z dominantą, i dostrzegłoby się w niej podstawy teoretyczne leninowskiej tezy o nierównomierności rozwoju."[12] A więc również podstawy teoretyczne „prawa nierównomiernego i kombinowanego rozwoju", na którym opiera się teoria rewolucji permanentnej Trockiego. Lecz żaden jego spadkobierca ideowy tego nie zauważył.

Po ukazaniu się artykułu *O sprzeczności dialektycznej* Georges Cogniot, też parający się filozofią sekretarz osobisty Maurice'a Thoreza, sekretarza generalnego PCF, z inspiracji dyktatorów partyjnego życia intelektualnego, Rogera Garaudy'ego i Louisa Aragona, urządził Althusserowi „proces teoretyczny" z udziałem

11 Ocenę tej rozprawki, która wśród sinologów obrosła wieloma kontrowersjami dotyczącymi m.in. tego, kiedy naprawdę powstała i na ile zawarte w niej idee są oryginalne, zwłaszcza w stosunku do stalinowskiego „materializmu dialektycznego", podobnie jak ocenę stosunku Althussera i Balibara do niej, umożliwia dziś praca N. Knighta, *Mao Zedong on Dialectical Materialism: Writings on Philosophy, 1937*, Armonk, M. E. Sharpe 1990.

12 L. Althusser, „Soutenance d'Amiens", *Positions (1964-1975)*, Paryż, Éditions Sociales 1976, s. 148-149.

całej partyjnej śmietanki filozoficznej i politycznej skupionej wokół *La Pensée*. „Rozprawy" toczyły się sześć kolejnych sobót, ale sprawa rozeszla się po kościach. „Byliśmy pod ogromnym wrażeniem idei, które Althusser wysuwał w tych artykułach i w konsekwencji powstało wokół niego koło badawcze, złożone zasadniczo ze studentów École Normale oraz byłych studentów, którzy niedawno ukończyli studia", wspomina Bałibar.[13] Pod koniec 1964 r. zaczęło ono wydawać na powielaczu, pod szyldem uczelnianego koła UEC, swoje czasopismo teoretyczne – *Cahiers Marxistes-Léninistes.*

W tym kole stopniowo wykluwał się program badań teoretycznych, a faktycznie również program walki „o Marksa" w łonie partii. Po latach tak o tym mówił Althusser: „Imperatywem wydawało mi się pozbycie się monizmu materialistycznego i jego uniwersalnych praw dialektycznych: szkodliwej, metafizycznej koncepcji Akademii Nauk ZSRR, która heglowskiego «Ducha» czy «Ideę absolutną» zastąpiła «materią». Ze swojej strony uważałem za aberrację wiarę – i narzucanie wiary – że można *bezpośrednio* wydedukować marksistowsko-leninowską naukę, a nawet ideologię i politykę, stosując do nich rzekome «prawa» dialektyki. Uważam, że ZSRR zapłacił wysoką cenę za ten filozoficzny szwindel. Nie sądzę, abym przesadzał mówiąc, że strategia polityczna Stalina i cała tragedia stalinizmu zasadzały się po części na «materializmie dialektycznym», filozoficznym potworze, którego przeznaczeniem było uzasadnianie władzy i teoretyczne służenie jej za gwarancję – władzy narzucającej swoją wolę intelektowi."[14]

*„Wtedy obiektywnie nie było innej możliwej formy interwencji politycznej w Partii niż czysto teoretyczna* – i to znajdująca oparcie w istniejącej czy uznanej teorii po to, aby obrócić ją przeciwko użytkowi, który czyniła z niego Partia. Ponieważ zaś uznana teoria nie miała już nic wspólnego z Marksem, lecz zasadzala się na bardzo niebezpiecznych bzdurach materializmu dialektycznego na modłę radziecką, to znaczy na modłę stalinowską, należało – i to była jedyna możliwa droga – powrócić do Marksa, do tej bezspornie dopuszczanej, bo *świętej* myśli, i udowodnić, że materializm dialektyczny na modłę stalinowską, ze wszystkimi swoimi konsekwencjami teoretycznymi, filozoficznymi, ideologicznymi i politycznymi, jest zupełnie obłędny."[15]

Althusser, występując z programem „powrotu do Marksa", w tym zwlaszcza czytania *Kapitału* pod kątem filozoficznym, znajdował inspirację w programie „powrotu do Freuda", z którym w teorii psychoanalitycznej wystąpil Jacques Lacan. Z inicjatywy Althussera Lacan zaczął wykładać w École Normale, a sam Althusser publicznie odciął się od stalinowskiej tradycji potępiania nauki Freuda jako „reakcyjnej ideologii". Co prawda w końcu rozczarował się do Lacana, bo stwierdził, że zamiast rozwijać psychoanalizę jako naukę zbudował on jeszcze jedną filozofię, ale myśl samego Freuda, obok myśli Marksa, uważal za wzór myśli materialistycznej i dialektycznej. „Jeśli chodzi o dialektykę, Freud dostarczył zaskakujących figur, których nigdy nie traktował jako «praw»", „bardzo bliskich figurom Marksa, ale nieraz również od nich bogatszych", pisał później, „takich jak kategorie przesunięcia, kondensacji, nadokreślenia", które „pozwalają «rozsadzić» klasyczny model sprzeczności, za bardzo inspirowany przez Hegla, aby naprawdę mógl służyć analizie marksistowskiej za «metodę»". Zarazem doskonale pasują do myśli marksistowskiej, „mając tę przewagę, że ujawniają to, co dzieliło Marksa i Lenina od Hegla, u którego sprzeczność właśnie nie jest *nadokreślona*."[16]

Jedna z pierwszych prac Balibara stanowiła teoretyczny komentarz do eseju Régisa Debray, jego kolegi z grona słuchaczy Althussera, o problemach strategii rewolucyjnej w Ameryce Łacińskiej. Debray krytykował w nim tych, którzy w krajach slabo rozwiniętych twierdzą, że jeszcze nie powstały warunki do rewolucji socjalistycznej, bo przemysł narodowy, proletariat

13 „Co zostało ze «szkoły Althussera»? Wywiad [A. Staronia] z Étienne Balibarem", *Nowa Krytyka* nr 11, 2000.

14 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Paryż, Gallimard 1994, s. 31-32.

15 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps suivi de Les faits*, Paryż, Stock/IMEC 1992, s. 188-189.

16 L. Althusser, „Sur Marx et Freud", Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan, Paryż, Stock/IMEC 1993, s. 228-229.

i sprzeczności między proletariatem a burżuazją nie rozwinęły się dostatecznie i że „lepiej się nie spieszyć, bo tak czy inaczej przyszłość jest zapewniona". Debray wskazywał, że „taka sofistyka znalazła dla siebie tytuły teoretyczne w najbardziej obłudnie mechanistycznym materializmie – w rzekomym prawie następstwa formacji społecznych" (a raczej sposobów produkcji).

„Czy istnieje «prawo następstwa» formacji społecznych, które przyjmuje formę prostego rozwoju linearnego? Gdyby tak było, w zakazie *przeskakiwania etapów* wszystkie społeczeństwa naprawdę znajdowałyby odwrotną stronę tego prawa, a jednocześnie obietnicę przyszłości", pisał Balibar. „Zanim te wszystkie problemy znalazły się na pierwszym planie naszych niepokojów, często stykali się z nimi Marks i marksiści. Rozwiązywali je w szczególnych formach w tekstach, które należą do najbardziej znanych. Zwłaszcza «prawo następstwa» i fatalizm historyczny, który ono usprawiedliwia («nie spieszmy się», czas pracuje na rzecz przyszłości!), stanowiły samą istotę teoretyczną pseudomarksizmu II Międzynarodówki, socjaldemokracji niemieckiej, mienszewizmu i ekonomizmu rosyjskiego. Porównanie pewnych tekstów Marksa poświęconych sytuacji rosyjskiej, w których odrzucano już takie same błędy, z pismami Lenina jest tu szczególnie pouczające. Prawdę mówiąc, nie trzeba iść tak daleko: dla tych, którzy potrafią uważnie czytać, to wszystko jest już w *Kapitale*. Tymczasem uważna lektura to niewątpliwie nie taka prosta sprawa, bo takie same lub analogiczne błędy regularnie się powtarzają. W stuletniej już historii marksizmu za każdym razem odrzucano je teoretycznie i praktycznie. Jeśli dobrze się temu przyjrzymy, zauważymy nawet, że każdą rewolucję socjalistyczną analogicznie poprzedza takie odrzucenie marksizmu zwyrodniałego w fatalizm i mechanizm historyczny. Wydaje się, że to jeden z nieodzownych elementów, które ją umożliwiają."[17] Był to niezwykle ważny wniosek teoretyczny i polityczny – stary jak rewolucje socjalistyczne, ale przy okazji każdej kolejnej rewolucji współczesne im pokolenia marksistów musiały wyciągać go na nowo, wbrew panującym formom marksizmu.

17 É. Balibar, „L'exception et la règle", *Cahiers Marxistes-Léninistes* nr 5, 1965.



W tym czasie prowadzone przez Althussera seminarium było poświęcone *Kapitałowi* Marksa i zaowocowało *Czytaniem Kapitału*[18]. Ponadto Althusser zebrał swoje wcześniejsze pisma

18 L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital*, Paryż, Maspero 1965. Polskie wydanie z 1975 r. jest tłumaczeniem drugiego, skróconego – ograniczonego do tekstów Althussera i Balibara – wydania francuskiego z 1968 r. W tłumaczeniu popełniono mnóstwo błędów i do dziś zdarza się, że ten czy ów polski filozof cyzeluje teoretycznie jakiś błąd przekonany, że to myśl Althussera i Balibara. Podam jeden przykład. Althusser, przechodząc do pojęcia czasu historycznego, stwierdza, że aby je ściśle zdefiniować, trzeba spełnić pewien warunek. W oryginale ten warunek brzmi tak: „Ponieważ pojęcie to musi być oparte na złożonej strukturze z dominantą i zróżnicowanymi powiązaniami, cechującej całość społeczną, którą stanowi formacja społeczna oparta na określonym sposobie produkcji, przeto jego treść daje się ściśle określić tylko w zależności od struktury tej całości, czy to rozpatrywanej w całokształcie, czy na jej różnych «poziomach»" (*Lire le Capital* t. I, Paryż, Maspero 1968, s. 135-136). W polskim wydaniu brzmi on tak: „Ponieważ pojęcie to daje się uzasadnić jedynie złożoną strukturą o zróżnicowanych kulminacjach i powiązaniach tej całości społecznej, na którą składa się formacja społeczna zależna od określonego sposobu produkcji, przeto jego zawartość daje się wyznaczyć tylko w zależności od struktury tej całości, rozpatrywanej bądź w całej swej objętości, bądź to na różnych jej «poziomach»" (*Czytanie „Kapitału"*, Warszawa, PiW 1975, s. 161). Nie mówiąc już o innych „kwiatkach" w przytoczonym fragmencie tłumaczenia, jak widać, struktura z dominantą – jedno z podstawowych pojęć althusserowskich – przeistoczyła się jakimś cudem w strukturę o zróżnicowanych kulminacjach. W wyniku ingerencji cenzorskich z polskiego wydania usunięto wszelkie wzmianki o rozprawce Mao *W sprawie sprzeczności*, choć była ona dostępna po polsku (Mao Tsetung, *Dzieła wybrane* t. 2,. Warszawa, KiW 1954, s. 331-379). Nie wiadomo, czy powodem ingerencji był irracjonalny lęk, że czytelnik znarowi się ideologicznie, gdy się dowie, że Althusser ceni pisma Mao, czy raczej całkiem racjonalny lęk przed Michaiłem Susłowem, najwyższą władzą ideologiczną na Kremlu. Autor wstępu do polskiego wydania nie znał żadnych innych prac Althussera i Balibara, więc ani słowem nie poinformował polskich czytelników o ewolucji poglądów autorów książki w ciągu dziesięciu lat, które upłynęły od ukazania się pierwszego wydania francuskiego.

w tomie *O Marksa*[19]. Obie książki ukazały się w październiku 1965 r., ale wbrew oczekiwaniom Althussera, nie wyszły w wydawnictwie partyjnym – kierownictwo partii uznalo ich treść za podejrzaną. Wydal je niezależny wydawca lewicowo-radykalny i czlonek francuskiej sekcji Czwartej Międzynarodówki, François Maspero. Zainaugurowaly one kolekcję „Théorie", której prowadzenie Maspero powierzyl Althusserowi. Stały się prawdziwą sensacją teoretyczną nie tylko we Francji (gdzie *O Marksa* mial do dziś 15 wydań), ale w wielu krajach na obu półkulach. Wywolały prawdziwe trzęsienie ziemi w myśli marksistowskiej. To prawda, że jak w październiku 1990 r., na pogrzebie Althussera, powiedział Balibar, *O Marksa* to „wielka książka". Gdyby nie był współautorem *Czytania Kapitału*, zapewne to samo powiedzialby o tej książce i też mialby rację. Obok Althussera i Balibara, współautorami *Czytania Kapitału* byli Roger Establet, Pierre Macherey i Jacques Rancière.

Ponieważ osiągnięcia teoretyczne Althussera i jego mlodych kolegów przedarły się z powodzeniem na francuskie pole intelektualne zalewane właśnie, a faktycznie już opanowane przez strukturalizm, tzw. ośrodki opiniotwórcze przyszyły im markę marksistowskiej odmiany strukturalizmu. Faktem jest, że nie obylo się bez pewnego powierzchownego kamuflażu strukturalistycznego, ale widzieć go, a nie widzieć „dywersji", którą umożliwił, to dość prostacki błąd. Althusser i Balibar niezbicie dowiedli, że ich rzekomy strukturalizm to absurd[20].

W *Czytaniu Kapitału* wyraźnie była mowa o istnieniu „naukowej teorii historii (materializmu historycznego) i filozofii marksistowskiej (materializmu dialektycznego)", którą pojmowano jako „teorię nauki i historii nauki", a nawet przypisywano jej „coś, co zwyklo się nazywać «materialistyczną teorią poznania»". Nie było jednak mowy o żadnym prymacie „materializmu dialektycznego" nad materializmem historycznym – prymacie, który zaprowadzil Stalin i od którego Althusser się odcinal. Wkrótce po ukazaniu się *Czytania Kapitału* pisal: „Materializm dialektyczny nie stoi ponad naukami, nie jest czymś innym niż teorią ich praktyki teoretycznej i gdyby nieustannie nie podlegał naukom, gdyby nie zwracal uwagi na wszystkie wydarzenia, na wszystkie rewolucje, które cechują istnienie nauk, po prostu *nie istniałby*. Lecz w takiej mierze, w jakiej, w formie znajomości historii warunków i dialektyki ich własnej praktyki, zwraca naukom to, co od nich otrzymal, dodaje coś istotnego do wiedzy stworzonej przez nauki. W tym znaczeniu, przy pewnych decydujących okazjach może slużyć im za «przewodnika», a przy innych za czujnego «strażnika», ponieważ sam jest tylko teorią, poznaniem tego, co stanowi naukowość nauk."[21]

Już w 1967 r. Althusser przyznal publicznie, że pojmowanie filozofii jako „teorii praktyki teoretycznej" to przejaw „tendencji teoretystycznej", która doszła do głosu w jego pracach. Lecourt uważa, że w ówczesnej teorii Althussera istniała realna groźba ześliźnięcia się w prymat filozofii nad nauką. „Wysuwał on myśl, że nauka historii jest brzemienna w teorię historii produkcji poznania i ten konkretny przedmiot przypisywał filozofii marksistowskiej. Próbowal wydobyć tę «teorię praktyki teoretycznej» z pewnych tekstów Marksa (zasadniczo z *Wprowadzenia* z 1857 r. do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*), podpierając się naukami, które, jak mu się wydawało, płynęły z tradycji francuskiej epistemologii historycznej (Bachelard, Canguilhem). Nazywał ją «Teorią» pisaną wielką literą i nie wahal się przedstawiać jej powstania jako wyniesienia filozofii na poziom naukowy. Jeśli weźmie się pod uwagę, że skądinąd Althusser dawał dowody jak najbardziej bezlitosnej wnikliwości w demontażu «klasycznych» teorii poznania, ujawnial przetrwanie ich założeń w empiryzmie

19 L. Althusser, *Pour Marx*, Paryż, Maspero 1965. Po polsku ukazały się tylko dwa eseje z tej książki. Patrz L. Althusser, „Piccolo, Bertolazzi i Brecht (Notatki o teatrze materialistycznym)", w: A. Lam, B. Owczarek (red.), *Marksizm i literaturoznawstwo współczesne. Antologia*, Warszawa, PIW 1979, oraz „Marksizm i humanizm", w: Marek A. Siemek (red.) *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa, Czytelnik 1978.

20 Patrz zwlaszcza L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paryż, Hachette 1974, s. 55-65; É. Balibar, „Le concept de «coupure épistémologique»", s. 33-37.

21 L. Althusser, „Matérialisme historique et matérialisme dialectique", *Cahiers Marxistes-Léninistes* nr 11, 1966.

logicznym i fenomenologii oraz nie wahał się atakować dogmatów «materializmu dialektycznego» w partii komunistycznej, będzie można zdać sobie sprawę z brzemienności takiego wizerunku filozofii upowszechnianego przez panujący sposób filozofowania. [...] Althusser, mówiąc, iż filozofia jest «teorią praktyki teoretycznej», używał formuły, która w swojej dwuznaczności nie mogła nie popaść czy to w spekulację (filozofia jako «Nauka o naukach»), czy w pozytywizm (filozofia jako teoria ogólnych praw praktyki naukowej i innych praktyk). W obu przypadkach rezultat był taki sam: postawienie filozofii *u władzy*, polegające na przyznaniu jej prawa do mówienia prawdy o naukach i innych praktykach. Prymat teorii nad praktyką..."[22]

Odwrót od „tendencji teoretystycznej" dokonał się pod wpływem koncepcji stosunków między filozofią a nauką właściwej dla epistemologii Gastona Bachelarda i Georges'a Canguilhema[23]. „Wpływ Canguilhema był dla mnie i dla nas decydujący. Jego przykład odwiódł mnie – odwiódł nas (bo Balibar, Macherey i Lecourt szli w jego ślady o wiele bardziej niż ja) – od idealistycznego projektu, który inspirował moje pierwsze teoretystyczne definicje filozofii jako teorii praktyki teoretycznej, to znaczy praktyki nauk, co było prawie pozytywistyczną koncepcją, w której filozofia jest jakby «nauką o naukach»." Ważna była również „krytyka Régisa Debray, a przede wszystkim Roberta Linharta, którzy wiedzieli, co to akcja polityczna i jej prymat".[24] Debray wiązał się właśnie z rewolucją kubańską i ruchami partyzanckimi w Ameryce Łacińskiej. Linhart też był studentem Althussera

22 D. Lecourt, *La philosophie sans feinte*, s. 46, 127.

23 Stosunek „szkoły" althusserowskiej do epistemologii Bachelarda i Canguilhema przedstawiono w artykule P. Machereya (ze wstępem L. Althussera), „La philosophie de la science de Georges Canguilhem: Épistémologie et histoire des science", *La Pensée* nr 113, 1964, oraz w pracach D. Lecourta, „L'epistemologia storica di Gaston Bachelard", w: *L'epistemologia di Gaston Bachelard: Scritti di G. Canguilhem e D. Lecourt*, Mediolan, Jaca Book 1969, i *Bachelard ou le jour et la nuit (Un essai du matérialisme dialectique)*, Paryż, Grasset 1974.

24 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, s. 176, 208.



i przewodził kołu UEC w École Normale i w łonie UEC potajemnie organizował maoizującą frakcję. Decydujący był jednak wpływ serii wydarzeń politycznych.

W marcu 1966 r. w Argenteuil odbyło się plenum Komitetu Centralnego PCF, na którym postanowiono przywrócić kuratelę partyjną nad myślą marksistowską. Zawarto zgniły kompromis, polegający – mówiąc słowami samego Althussera – na tym, że „krytykę błędów Garaudy'ego faktycznie «zrównoważyła» krytyka błędów Althussera i jego towarzyszy, zgodnie z praktyką: jeden cios w prawo, jeden cios w lewo". Althusser zarzucił plenum, że zawarło „kompromis teoretyczny" z „teoretycznie rewizjonistyczną" „ideologią spirytualistyczną" Garaudy'ego. W rzeczywistości gwiazda Garaudy'ego ostatecznie zgasła, gdyż był on już zanadto skompromitowany swoją długoletnią dyktaturą ideologiczną w partii, tym bardziej, że w końcu przesadził postulując mariaż „humanizmu marksistowskiego" z personalizmem katolickim. Na jego miejsce na stanowisko filozofa cieszącego się największym zaufaniem kierownictwa partii awansował Lucien Sève, zwolennik stalinowskiego „materializmu dialektycznego" z jego ontologią, teorią poznania, prawami dialektyki, a więc tym wszystkim, co zwalczał Althusser. Prawami dialektyki Sève „manipulował według swojego uznania, aby *a priori* uzasadniać wszelkie wolty Partii"[25].

W liście do KC Althusser oznajmił, że plenum, potwierdzając istnienie „humanizmu marksistowskiego", tym samym zdezawuowało „antyhumanizm teoretyczny", legitymując mieszczańskie i drobnomieszczańskie ideologie humanistyczne i także interpretacje humanistyczne marksizmu, które prowadzą walkę ideologiczną z fundamentalnym dla rewolucjonistów pojęciem walki klas. Plenum, twierdząc w swojej uchwale, że „nie może być zerwania w rozległym ruchu twórczym ludzkiego umysłu", odcięło się od ujawnionego przez Althussera „cięcia epistemologicznego" w myśli Marksa, rozpuszcza marksizm w „ciągłości, w której wszystko stawia się na jednej płaszczyźnie" i w uchwale posłużyło się epistemologicznie pustymi pojęciami, a raczej, ponieważ

25 Tamże, s. 214.

ideologia żywi odrazę do pustki, pojęciami pełnymi ideologii sprzecznej z podstawowymi zasadami marksizmu.[26]

Balibar energicznie sekundował Althusserowi w walce z „humanizmem marksistowskim". W czasopiśmie UEC opublikował bezkompromisową krytykę „pseudomarksistowskich ideologii alienacji". Nie tylko odmawiając temu pojęciu prawa do zajmowania centralnej pozycji w materializmie historycznym, ale odmawiając mu wszelkiej wartości naukowej, stwierdzał, że „od początku pojęcie alienacji było pojęciem ideologicznym i takim pozostało", a „w swoich obecnych zastosowaniach, bez względu na to, czy są one dziełem marksistów «ortodoksyjnych», czy nie, pojęcie to spełnia dwojaką funkcję: regresji teoretycznej, gdy zastępuje się nim pojęcia naukowe istniejące w teorii marksistowskiej; oraz przeszkody epistemologicznej, gdy usiłując za jego pomocą oceniać nowe i jeszcze nie wyjaśnione zjawiska, uniemożliwia się właściwe stawianie problemów i w rezultacie ich rozwiązanie".

Balibar, zastanawiając się nad warunkami historycznymi, w których „jesteśmy świadkami niezwykłego powodzenia pojęcia alienacji w literaturze marksistowskiej", wskazywał, że „te warunki występują w formie *nowych problemów praktycznych, które trzeba rozwiązywać w sytuacji niedoborów teoretycznych*. To tę lukę wypełnia ideologia." Niedobory teoretyczne po pierwsze wynikają z tego, że „istnieje prawdziwa «nierównomierność rozwoju» marksizmu, która z kolei ma swoje przyczyny historyczne", a po drugie z tego, że „jednym ze skutków stalinizmu było właśnie zahamowanie rozwoju marksizmu", nawet w tych dziedzinach, w których był on najlepiej uzbrojony teoretycznie i przygotowany do dalszego rozwoju. „Pojęcie wyobcowania, które w okresie stalinowskim uważano za podejrzane (dlatego, że socjaldemokraci, pierwsi wydawcy pism młodzieńczych Marksa, obficie wykorzystywali je do walki z «oficjalnym» marksizmem), teraz stanowi symbol marksizmu otwartego, wolnego od sztucznych ograniczeń, gotowego do nowych odkryć. W pojęciu tym ma zawierać się obietnica płodności filozoficznej zdławionej przez scjentystyczny stalinizm. Usiłowanie jego usunięcia ma w końcu stanowić próbę nawrotu do aberracji «nauki proletariackiej». Oddalam to oskarżenie ze względów zasadniczych, gdyż opiera się na serii paralogizmów: to, że stalinowskie odrzucenie pojęcia alienacji miało charakter ideologiczny, nie oznacza, że taki sam charakter musi mieć jego wszełkie nowe odrzucenie; to, że jest to pojęcie *par excellence* «antystalinowskie», nie oznacza, że należy zaakceptować je jako słuszne. Wartość pojęcia nie wynika z jego *nazwy*, lecz z definicji, którą ma w obrębie dyskursu."[27]

Tymczasem w rezolucji uchwalonej w École Normale koło studentów komunistycznych stwierdziło, że na plenum KC w Argenteuil „koło rewizjonizmu się zamknęło". Dotychczas uważali oni PCF „tylko" za partię oportunistyczną, co nie przeszkadzało im trzymać z „kliką kierowniczą" UEC w walce z frakcją trockistowską, której przewodził Krivine. Teraz wszystko przyjęło inny obrót. W kwietniu, przy okazji kongresu UEC, na którym kierownictwo partii usiłowało zrobić w swoim związku studenckim porządek, Krivine i jego towarzysze ostatecznie dokonali rozłamu i ukonstytuowali się w Związek Rewolucyjnej Młodzieży Komunistycznej (JCR). Z kolei w grudniu koło z École Normale utworzyło Związek (marksistowsko-leninowskiej) Młodzieży Komunistycznej (UJCml), któremu przewodził Linhart i który za swoje główne odniesienie uznał „wielką proletariacką rewolucję kulturalną" – właśnie wybuchła ona w Chinach. Po tych dwóch rozłamach z UEC niewiele pozostało.

Althusser podzielał stosunek przyjaciół z UJCml do „rewolucji kulturalnej", w której (częściowo słusznie) upatrywał wielki zryw rewolucyjny mas[28], ale podobnie jak Balibar, nie wystąpił z PCF. Nadal uważał, że jest to „Partia klasy robotniczej", choć nie miał złudzeń, że „w ślad za radziecką, francuska i włoska partia komunistyczna obiektywnie zaangażowały się w politykę rewizjonistyczną" i „przestały być partiami rewolucyjnymi". Przestały,

26 F. Matheron, „Louis Althusser et Argenteuil: De la croisée des chemins au chemin de croix", *Annales de la Société des Amis de Louis Aragon et Elsa Triolet* nr 2, 2000.

27 É. Balibar, „Les idéologies pseudomarxistes de l'alienation", *Clarté* nr 59, 1966.

28 [L. Althusser], „Sur la révolution culturelle", *Cahiers Marxistes-Léninistes* nr 13/14, 1966.

ale z górą trzydzieści lat wcześniej, w wyniku zwycięstwa stalinizmu w ZSRR, a tymczasem, w ślad za komunistami chińskimi, Althusser stawiał sprawę tak, jakby nastąpiło to dopiero w wyniku „chruszczowowskiego rewizjonizmu". „Powinniśmy mieć strategię i taktykę zgodną z danymi sytuacji i podstawowymi celami walki", pisał dalej w prywatnym liście. Musimy wypracować ją „*zupełnie sami*, bez pomocy naszych przodków i bez pomocy naszych partii.»"[29] Utworzona przez Althussera i plus minus zakonspirowana przed kierownictwem PCF grupa do badań teoretycznych, nazwana Grupą Spinozy, postanowiła, że ci spośród jej członków, którzy należą do partii, pozostaną w partii, a ci, którzy do niej nie należą, pozostaną bezpartyjni. „Jednocześnie, może bardziej niż kiedykolwiek, [Althusser] dołącza do czegoś, co można by nazwać ontologią ruchu komunistycznego, a nawet partii komunistycznej. Przez pewien czas może zachować dwuznaczną postawę, ale w końcu musi wybrać, co prowadzi go do faktycznego zerwania z ruchami lewicowo-radykalnymi, a zwłaszcza maoistowskimi", pisze François Matheron. „Po dojściu do skrzyżowania zdecydowanie obiera kierunek, który stanie się prawdziwą drogą krzyżową."[30]

W ukrywanych przed partią planach badań Grupy Spinozy rzuca się w oczy przytłaczająca obecność kategorii pustki, którą Althusser zaczerpnął z *Księcia* Machiavellego i która nieustannie go dręczyła, ale przetworzona w pustkę, która… już zawsze jest wypełniona. W notatce „o koniunkturze polityczno-teoretycznej" z lipca 1967 r., skierowanej do członków grupy, pisał: „Tak się składa, że zachowujemy pewną liczbę określonych środków, które tylko my posiadamy. Tak się składa, że w związku z tym przejściowym przywilejem tylko my możemy zająć *puste* miejsce: miejsce teorii marksistowsko-leninowskiej, a szczególnie miejsce filozofii marksistowsko-leninowskiej." W kontekście, w którym puste miejsce było ontologicznie zajęte przez partię komunistyczną, co prawda „rewizjonistyczną", ale nieodłączną od ontologicznie ukonstytuowanej klasy robotniczej, wyjście z sytuacji

29 L. Althusser, Lettres á Franca, Paryż, Stock/IMEC 1998, s. 658.

30 F. Matheron, „Louis Althusser et Argenteuil".



polegało na zdumiewającym przesunięciu: mówiąc słowami Matherona, na „budowie «przestrzeni praktyki politycznej» pod postacią jej przeciwieństwa. «Czysta teoria, zakładając, że ona istnieje», po prostu nie musi być sprzeczna z «myśleniem pod koniunkturą»: obecnie może ona być raczej jego jedynie możliwą, choć prawdę mówiąc zasadniczo niemożliwą formą; innymi słowy, nowoczesną formą machiavellowskiego «możliwego niemożliwego»."[31] „Myśleć pod koniunkturą" to co innego niż „myśleć o koniunkturze", bo różne elementy koniunktury nie są już tylko obiektywnymi danymi, które się poznaje, ale również siłami w walce, którą się toczy, a stosunki między nimi stają się stosunkami sił.

Drugą wielką – ale również już zawsze wypełnioną – pustką, która w tym czasie dręczyła Althussera, była „długa przestrzeń pustki filozoficznej" w myśli Marksa i Engela między *Tezami o Feuerbachu* (1845), które były pierwszą wskazówką dokonującego się „cięcia epistemologicznego", a *Anty-Dühringiem* (1877). Wbrew obietnicy zawartej w jedenastej tezie o Feuerbachu i wbrew temu, co później odczytali w niej Labriola i Gramsci, nie pojawiła się żadna nowa filozofia, żadna „filozofia praktyki". Zapadło trzydziestoletnie milczenie filozoficzne, wypełnione intensywną pracą naukową i nagle przerwane zaimprowizowaną i wymuszoną – przez koniunkturę polityczno-ideologiczną w niemieckim ruchu robotniczym – polemiką filozoficzną Engelsa (później eksploatowaną przez stalinowski „materializm dialektyczny"). W referacie o Leninie i filozofii, wygłoszonym w lutym 1968 r. we Francuskim Towarzystwie Filozoficznym, Althusser sugerował, że rewolucje teoretyczne polegające na narodzinach nowych nauk z opóźnieniem pociągają za sobą rewolucje filozoficzne. Jeszcze dawała o sobie znać „tendencja teoretystyczna", z którą Althusser z trudem, ale i z uporem zrywał: było to echo tezy neokantowskiej głoszącej, że narodziny matematyki skutkowały filozofią Platona, narodziny geometrii analitycznej

31 F. Matheron, „Louis Althusser ou l'impure pureté du concept", w: J. Bidet, E. Kouvélakis (red.), *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF Paryż, s. 384. Patrz też L. Althusser, „Machiavel et nous", *Écrits philosophiques et politiques* t. II, Paryż, Stock/IMEC 1995.

filozofią Kartezjusza, narodziny fizyki newtonowskiej filozofią Kanta... Podobnie będą skutkowały narodziny materializmu historycznego, ale Labriola i Gramsci popełnili błąd mniemając, że w *Tezach o Feuerbachu* zapowiedziano nową filozofię. „Nowość, którą marksizm wprowadza do filozofii, to nowa *praktyka filozofii. Marksizm nie jest (nową) filozofią praktyki, lecz (nową) praktyką filozofii*."[32] Brzmiało to równie błyskotliwie co enigmatycznie, ale – jak okazało się z biegiem czasu – torowało drogę do wyjścia z „teoretyzmu".

W maju i czerwcu 1968 r. we Francji wybuchł jeden z największych i najdłuższych w dziejach walk klasowych na świecie strajków powszechnych. Wybuchł w ślad za gwałtowną rewoltą młodzieży akademickiej, kierowaną przez organizacje lewicoworadykalne, które po raz pierwszy dokonały poważnego wyłomu w hegemonii partii cierpiącej na „starczą chorobę prawicowości w komunizmie". Objął na kilka tygodni 10 milionów robotników i pracowników, sparaliżował państwo, zachwiał panowaniem burżuazji francuskiej i wstrząsnął całym światowym systemem kapitalistycznym, po którym, zarówno w panujących ośrodkach, jak i na kolonialnych i zależnych peryferiach, rozlały się potężne ruchy masowe. W tych wydarzeniach Althusser jako działacz partii, która na lewicy była ostoją ładu, siłą rzeczy odegrał dwuznaczną rolę. Po latach wystawił swojej partii druzgocącą ocenę.

Pisał: „Lenin powtarzał to po dziesięciokroć: gdy przeciwnik uważa, że partia jest ostatecznie przegrana, gdy na górze nic już się nie udaje, a na dole masy ruszają do szturmu, nie tylko rewolucja stoi «na porządku dziennym», ale sytuacja faktycznie jest *rewolucyjna*", a to znaczy, że „«chwilę bieżącą, okazję» (Lenin), która może trwać tylko parę godzin", „«trzeba chwycić za włosy» (Machiavelli, Lenin, Trocki, Mao)". „W maju-czerwcu 1968 r. wielu robotników w wielu fabrykach naprawdę wierzyło w rewolucję, czekało na nią i aby ją zrobić czekało jedynie na to, że Partia rzuci hasło." Nie rzuciła; wręcz przeciwnie. „Gdy władza gaullistowska była praktycznie nieobecna, gdy ministrowie porzucili swoje ministerstwa, gdy

32 L. Althusser, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, Paryż, Maspero 1972, s. 44-45.



burżuazja uciekała z wielkich miast za granicę ciągnąc za sobą swój dobytek", pisal dalej Althusser, partia ta „uczyniła wszystko, co było w jej mocy, aby pośród bardzo gwałtownych bojów uniemożliwić spotkanie oddziałów studenckich z zapałem mas robotniczych, które prowadziły wówczas najdłuższy strajk masowy w dziejach świata, a nawet doszło do tego, że organizowała oddzielne pochody. Partia *zorganizowała* klęskę ruchu masowego zmuszając CGT (prawdę mówiąc, ze względu na ich organiczne związki wcale nie musiała uciekać się do przemocy), aby spokojnie zasiadla do stołu rokowań ekonomicznych."[33]

„Byłem w Partii", wspominał później Althusser, ale „miałem bardzo silny pociąg do maoizmu."[34] Z jednej strony kierownictwo PCF „posądzało mnie, że potajemnie, acz niezwykle skutecznie inspiruję we Francji ruch młodzieży maoistowskiej."[35] Z drugiej jesienią 1969 r. maoistowska Lewica Proletariacka (GP), w której teraz działała część byłych studentów Althussera, gwałtownie atakowała go w swojej propagandzie jako wspólnika „rewizjonizmu". Z krytyką z radykalnie maoistowskich pozycji wystąpił współautor *Czytania Kapitału* Rancière, dowodząc, że „związek althusserowskiej interpretacji Marksa z polityką rewizjonistyczną nie polega na zwykłym dwuznacznym współistnieniu, ale na realnej solidarności teoretycznej i politycznej"[36].

Rozmach walk klasowych 1968 r. skłonił Althussera i Balibara do dokonania istotnych sprostowań teoretycznych – paradoksalnie w chwili, gdy *Czytanie Kapitału* i *O Marksa* zyskiwały światowy rozgłos. We Francji i na świecie o wiele głośniejsze niż pierwsze stało się drugie, skrócone wydanie *Czytania Kapitału*, które ukazało się w 1968 r. i w którym pozostały tylko studia ich obu. Pierwszym skutkiem wstrząsu było w 1969 r. uznanie „prymatu stosunków produkcji nad siłami wytwórczymi". Wyjaśnijmy pokrótce w czym rzecz.

33 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, s. 223-224.

34 Tamże, s. 227.

35 L. Althusser, *Sur la philosophie*, s. 34.

36 J. Rancière, „Pour mémoire: Sur la théorie de l'idéologie (1969)", *Leçons d'Althusser*, Paryż, Gallimard 1974, s. 228.

„Przez prawie czterdzieści lat podkreślaliśmy rolę walki klasowej jako bezpośredniej siły napędowej historii"[37], pisali w 1879 r. Marks i Engels. Dramatyczne losy teoretyczne i polityczne tej tezy w łonie marksizmu z całą mocą potwierdzają, że materializm historyczny to – jak mawiał Althusser – „nauka konfliktowa, schizmatyczna", która nie czyni postępów, jeśli się nie dzieli. Jest to „konieczność organicznie związana z samym przedmiotem nauki zainaugurowanej przez Marksa". Przedmiot ten jest nieubłaganie konfliktowy, bo są nim „warunki, formy i skutki walki klas". Schizmatyczny charakter teorii marksistowskiej wynika nie tylko z tego, że forma rozwoju teoretycznego tej nauki jest zgodna z naturą jej przedmiotu, ale również z tego, że w swojej konstytucji jest ona określona przez sposób wpisania się w walkę klas, a więc w swój własny przedmiot. Ataki na tę teorię, które zaczynają się z zewnątrz, zawsze przeistaczają się w ataki od wewnątrz, zmierzając do jej rewizji i aneksji, co nieraz prowadzi w niej do rozłamów. Stają się one wówczas warunkiem możliwości jej rozwoju, „co w ostatniej instancji wyjaśnia fakt, że walka klas na wskroś przeszywa teorię marksistowską, nigdy nie zajmując w niej *stałego* miejsca".[38] Tak, jak we wszystkim, co ma historię, również w marksizmie toczy się walka klas.

Gdy przejrzymy literaturę marksistowską czy raczej literaturę różnych nurtów teoretycznych i politycznych, które uważały się lub uważają za marksistowskie, okaże się, że tezę o walce klas jako sile napędowej historii skutecznie wyrugowano z „marksizmu ortodoksyjnego" II Międzynarodówki, a następnie ze stalinowskiego i postalinowskiego „marksizmu-leninizmu", za pomocą tezy o „prymacie sił wytwórczych nad stosunkami produkcji", przed którą nie obroniły się nawet nurty rewolucyjnego marksizmu. Skuteczność tę zapewniło wykorzystanie… samego Marksa i lenistwa umysłowego marksistów. Po co mozolnie brnąć przez takie trudne i opasłe dzieło, jak *Kapitał*, gdy można obyć się półtorastronicowym brykiem podstawowych zasad materializmu historycznego, wypracowanych przed 1848 r. i zreferowanych w 1859 r. w *Przedmowie* do *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*? Sęk w tym, że od chwili wypracowania tych zasad do ukazania się pierwszego tomu *Kapitału*, najbardziej dojrzałego dzieła Marksa, a zarazem najważniejszego dzieła w dziejach myśli marksistowskiej, minęło dwadzieścia lat intensywnej pracy teoretycznej, toteż założenie, że były one antycypacją wyników tej pracy, jest absurdalne.

„Całość funkcjonuje na modłę heglowskiej niekontradyktoryjnej, a następnie kontradyktoryjnej dialektyki alienacji między formą a treścią, a więc na podstawie teoretycznej koncepcji heglowskiej", stwierdził Althusser studiując dialektykę sił wytwórczych i stosunków produkcji zreferowaną przez Marksa w 1859 r. „To koncepcja alienacji, która wyraża się w dialektyce zgodności i niezgodności (lub «sprzeczności», «antagonizmu») między *Formą* a *Treścią*. Dialektyka niesprzeczności («zgodności») i sprzeczności («niezgodności») między Formą a Treścią, jak również dialektyka *poziomów* rozwoju Sił Wytwórczych (u Hegla momentów rozwoju Idei), jest stuprocentowo heglowska".[39] W tej dialektyce rolę określającą odgrywają siły wytwórcze, czyli to im przypada prymat. „Ten nacisk na ewolucjonistyczną dialektykę treści i formy oraz milczenie o klasach społecznych i walce klas w bazie", pisał Lecourt, „sprawiają, że lektura wspomnianego tekstu ma niemal nieunikniony skutek – to nie walka klas, o której była mowa w *Manifeście*, jest motorem historii, lecz – za pośrednictwem dialektyki treści i formy – «rozwój sił wytwórczych». Znajdujemy się na terenie «ewolucjonistycznej» interpretacji «ekonomistycznej» marksizmu"[40], bo jak wskazał Althusser, „odnajdujemy w niej tę celowość, którą rozkoszował się ewolucjonizm II Międzynarodówki (przejęty przez Stalina): regularne i «progresywne» następstwo sposobów produkcji zmierzających ku kresowi społeczeństw klasowych. Czy należy

37 „Marks i Engels do Augusta Bebla, Wilhelma Liebknechta, Wilhelma Brackiego i in. (Pismo okólne)", w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t. 34, Warszawa, KiW 1976, s. 449.

38 L. Althusser, „Sur Marx et Freud", s. 229-232; É. Balibar, „Tais-toi encore, Althusser!", *Écrits pour Althusser*, s. 79-85.

39 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paryż, PUF 1995, s. 246-247.

40 D. Lecourt, *Lyssenko: Histoire réelle d'une „science prolétarienne"*, Paryż, Maspero 1976, s. 145-146.

dziwić się z powodu nieobecności wszelkiej wzmianki o *walce klas*, gdy – jak się wydaje – wszystko reguluje gra «zgodności», a następnie sprzeczności między treścią (Siłami Wytwórczymi) a formą (Stosunkami Produkcji)?"[41]

W 1952 r. Stalin sformułował „ekonomiczne prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych". Wyjaśniając je, bredził, że tak, jak „w epoce rewolucji burżuazyjnej, na przykład we Francji, burżuazja wykorzystała znane prawo *koniecznej zgodności* stosunków produkcji z charakterem sil wytwórczych, obaliła feudalne stosunki produkcji, stworzyła nowe, burżuazyjne stosunki produkcji i doprowadziła te stosunki produkcji do stanu zgodności z charakterem sił wytwórczych, które wyrosły w łonie ustroju feudalnego", tak też w Rosji „klasa robotnicza wykorzystała prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych, obaliła burżuazyjne stosunki produkcji i doprowadzila je do stanu zgodności z charakterem sił wytwórczych."[42] Taka była – zgodna z tezą o prymacie sił wytwórczych, ale bzdurna w świetle realnych warunków historycznych – „dialektyka", a raczej mechanika rewolucji socjalistycznej w słabo rozwiniętym kraju kapitalistycznym! Rzecz jasna, nie miała ona nic wspólnego z leninowską ideą „najsłabszego ogniwa w łańcuchu imperialistycznym".

Stalinowskie „prawo koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych" przejęły nawet tak wybitne i krytyczne umysły, jak Oskar Lange, który wyniósl je do rangi „pierwszego podstawowego prawa ekonomii politycznej i socjologii" oraz dopełnił „prawem koniecznej zgodności nadbudowy z bazą ekonomiczną" i „prawem postępującego rozwoju sił wytwórczych". „Działanie prawa postępującego rozwoju sił wytwórczych podważa, prędzej czy później, zgodność stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych. Rozwój sił wytwórczych powoduje, że po pewnym czasie stosunki produkcji przestają być przystosowane do nowych wymogów sił wytwórczych.

41 L. Althusser, op. cit., s. 247-248.

42 J. Stalin, *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa, KiW 1952, s. 9-10, 53-54.



Wewnętrzna zgodność sposobu produkcji ulega rozsadzeniu, sposób produkcji przestaje być wewnętrznie zrównoważoną całością, powstaje sprzeczność między stosunkami produkcji a nowymi siłami wytwórczymi. Działanie pierwszego podstawowego prawa socjologii przywraca zgodność stosunków produkcji z nowymi siłami wytwórczymi; następuje przystosowanie stosunków do nowych wymogów sił wytwórczych", pisał Lange. A co z walką klas? Lange powtarzał za Stalinem: „Sprzeczność, powstająca między nowymi siłami wytwórczymi a starymi stosunkami produkcji, oraz sprzeczność między wymaganiami nowych stosunków produkcji, odpowiadającymi wymogom nowych sił wytwórczych, a starą nadbudową prowadzi do *walki klas*."[43]

Do walki klas prowadzi niezgodność – sprzeczność – między stosunkami produkcji a siłami wytwórczymi; „konflikty pomiędzy siłami wytwórczymi a stosunkami produkcji przejawiają się w walce klasowej"[44]. Innymi słowy, toczy się ona wtedy, gdy stosunki produkcji znajdują się w stanie niezgodności z charakterem sił wytwórczych – a gdy znajdują się w stanie zgodności, walka klas się nie toczy! A przecież w społeczeństwach klasowych walka klas toczy się zawsze, bo taką walką jest z jednej strony wyzysk, a z drugiej – opór wobec wyzysku! Przecież nie ma klas bez walki klas! Przecież klasa spoleczna to stosunek wyzysku, a więc stosunek walki klas! Tak, ale teza o prymacie sił wytwórczych wyparła pojęcie stosunków produkcji, praktycznie pozostawiając tylko sam termin. W „marksizmie-leninizmie" próżno było szukać wyjaśnienia, co to są stosunki produkcji – że w społeczeństwach klasowych są to stosunki wyzysku, czyli, jak Marks wyjaśnił w *Kapitale*, specyficzne dla każdego sposobu produkcji „formy, w których z bezpośrednich wytwórców wyciska się pracę dodatkową". Nic dziwnego – „[teza o] «prymacie sil wytwórczych» (która jest uprzywilejowaną formą *ekonomizmu w łonie marksizmu*) po prostu nieuchronnie prowadzi do wyeliminowania stosunków produkcji i ich badań naukowych

43 O. Lange, *Dzieła* t. III: Ekonomia polityczna, Warszawa, PWE 1975, s. 234-254.

44 Akademia Nauk ZSRR, Instytut Ekonomiki, *Ekonomia polityczna. Podręcznik*, Warszawa, KiW 1959, s. 14.

(które na ogół zastępuje zwykłe odniesienie się do prawnych form własności środków produkcji)"[45]. Taka substytucja jest koniecznością historyczną, gdy chce się ukryć stosunki wyzysku, które mimo obalenia kapitalizmu istnieją pod panowaniem biurokracji: wystarczy nie kojarzyć wyzysku ze stosunkami produkcji, lecz z własnością prywatną, aby wraz z jej obaleniem znikł on jak za dotknięciem czarodziejską różdżką!

W tezie o prymacie sił wytwórczych materializm sprowadza się do mechanicznej i abstrakcyjnej materialności sił wytwórczych, a dialektyka funkcjonuje jako filozoficzna gwarancja, która stanowi skuteczny środek usypiający czy korumpujący ruch robotniczy, że płynie on z prądem historii[46] i że zwycięstwo socjalizmu jest niechybne, bo określają je prawa postępującego rozwoju sił wytwórczych oraz koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych i nadbudowy z bazą ekonomiczną, choć „Partia klasy robotniczej" nieustannie odkłada rewolucję socjalistyczną *ad Kalendas Graecas*.

W przeciwieństwie do *Przedmowy* z 1859 r., w *Kapitale* prymat jednoznacznie przypada stosunkom produkcji. One są pierwsze logicznie: to mechanizm względnej wartości dodatkowej, czyli swoiście kapitalistyczny stosunek produkcji, pozwala zrozumieć swoisty dla kapitalizmu ruch sił wytwórczych. One są również pierwsze historycznie: Marks pokazuje, że kapitalistyczne stosunki produkcji najpierw podporządkowują sobie formalnie takie siły wytwórcze, jakie kapitalizm dziedziczy po poprzednich sposobach produkcji (manufaktura), a następnie tworzą własne (wielki przemysł), które podporządkowują sobie realnie.

„W historii marksistowskiego Ruchu Robotniczego niektórzy wierzyli w tę osławioną i nieszczęsną *Przedmowę* z 1859 r. jak w Ewangelię, a inni zupełnie odkładali ją na bok. Innymi słowy, można by napisać historię marksistowskiego Ruchu Robotniczego pod kątem tego, jak odpowiadano na pytanie: któremu elementowi w jedności Sił Wytwórczych / Stosunków Produkcji należy teoretycznie i politycznie przyznać *prymat*? Jedni (w tekstach i czynach) odpowiedzieli: należy przyznać prymat Siłom Wytwórczym. To z jednej strony większość przywódców II Międzynarodówki z Bernsteinem i Kautskim na czele, a z drugiej strony Stalin. Inni (w tekstach i czynach) odpowiedzieli: należy przyznać prymat Stosunkom Produkcji. To Lenin i Mao. Nie przypadkiem Lenin i Mao doprowadzili swoje partie komunistyczne do zwycięstwa Rewolucji." Tak w 1969 r. pisał Althusser. Dodajmy: podobnie odpowiedzieli Trocki i Guevara. „Po prostu zadaję następujące pytanie. Gdyby Lenin i Mao na krótką chwilę dosłownie potraktowali centralną tezę *Przedmowy*: «żadna formacja społeczna nie ginie, zanim się nie rozwiną wszystkie te siły wytwórcze, którym daje ona dostateczne pole rozwoju, a nowe, wyższe stosunki produkcji nie zjawiają się nigdy na jej miejsce, zanim w łonie starego społeczeństwa nie dojrzeją materialne warunki ich istnienia», jak mogliby oni choćby na jedną chwilę stanąć na czele Partii i Mas i zapewnić zwycięstwo Rewolucji Socjalistycznej? Przecież to była ta sama teza, którą Kautsky wysuwał przeciwko Leninowi, oskarżając go, że «za wcześnie zrobił Rewolucję»..."[47] Jak również ta sama, którą Stalin wysuwał przeciwko Mao, a którą później ideowi spadkobiercy Kautskiego i Stalina wysuwali przeciwko Fidelowi Castro i Che Guevarze, dziś zaś wysuwają przeciwko Hugo Chavezowi.

Althusser był pierwszym marksistą, który *explicite* sformułował wydobytą z *Kapitału* tezę o prymacie stosunków produkcji[48].

45 É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paryż, Maspero 1974, s. 232.

46 Patrz M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses „Sur le concept d'histoire"*, Paryż, PUF 2001, s. 83-88.

47 L. Althusser, op. cit., s. 248-249.

48 W jedynej opublikowanej po polsku pracy Althussera, w której *explicite* sformułowano tezę o prymacie stosunków produkcji, teza ta znikła w polskim wydaniu. Zdanie, które powinno brzmieć tak: „Owa materialność to w ostatniej instancji jedność Stosunków Produkcji i Sił Wytwórczych pod Stosunkami Produkcji danego sposobu produkcji w konkretno-historycznej formacji społecznej" (Réponse *à* John Lewis, s. 30), w polskim wydaniu uległo poważnemu zniekształceniu i brzmi tak: „Owa materialność, w ostatniej instancji, jest jednością Stosunków Produkcji i Sił Wytwórczych w procesie produkcji danego sposobu produkcji, w konkretnej historycznej formacji społecznej" (*W odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, Warszawa, Alma-Press 1989, s. 24.) Oczywiście, w pracy tej jest mowa o „bezwzględnym prymacie walki klas", ale tylko bardzo wyrobiony czytelnik rozu-

Brzmi ona tak: „W swoistej jedności Sił Wytwórczych i Stosunków Produkcji, która stanowi Sposób Produkcji, to Stosunki Produkcji odgrywają rolę określającą na podstawie istniejących Sił Wytwórczych i w wytyczonych przez nie obiektywnych granicach."[49] Tym samym pokonał jedną z najpotężniejszych „przeszkód epistemologicznych" zamontowanych w łonie marksizmu. Korzystanie z prowizorycznych „podpórek epistemologicznych" jest nieuchronne w procesie pracy naukowej. Od 1857 r. korzystał z nich również Marks, najpierw szukając dla teorii kapitalistycznego sposobu produkcji wyrazu w metodzie i figurach heglowskiego dyskursu filozoficznego, w heglowskim sposobie wykładu i heglowskiej koncepcji nauki, a następnie oddalając się od nich i pokonując wiele spośród „przeszkód", w które zamieniły się te „podpórki".[50] Cena korzyści, którą przynoszą takie „podpórki", jest wysoka, bo jeśli w łonie danej teorii zatracają one swój prowizoryczny charakter i się w niej stabilizują, prędzej czy później stają się nieuchronnie „przeszkodami". Ponieważ walka klas toczy się również w samej teorii marksistowskiej, z takich „przeszkód" często korzystają „wrogie" nurty ideologiczne i polityczne, obsadzając je filozoficznie jako swoje przyczółki, rozbudowując i umacniając i czyniąc z nich punkty oporu w łonie tej teorii. Tak stało się z zapożyczoną od Hegla „podpórką", z której w 1859 r. wynikła teza o prymacie sił wytwórczych.

Althusser nie opublikował krytyki tego marksowskiego wykładu (i w ogóle całego pierwszego i jedynego tomu książki o reprodukcji stosunków produkcji, z której pochodził jego głośny artykuł o „aparatach państwowo-ideologicznych"), podobnie jak nie opublikował późniejszego o dziewięć lat nawrotu do krytyki tego samego wykładu, ale odtąd on i Balibar konsekwentnie obstawali przy tezie o prymacie stosunków produkcji i walki klas. Głosili,

miał, że jest on tożsamy z prymatem stosunków produkcji, a więc, że Althusser radykalnie kontestuje uświęcony przez „marksizm-leninizm" prymat sił wytwórczych.

49 Tamże, s. 244.

50 J. Bidet, *Que faire du Capital? Philosophie, économie et politique dans Le Capital de Marx*, Paryż, PUF 1998, s. 15, 157-178.



że warunki produkcji teoretycznej marksistowskiej nauki historii, powiązane z dwoma komplementarnymi polami zastosowań: epistemologicznym i politycznym, określa bezwzględny prymat tezy głoszącej, że historia jako proces bezpodmiotowy i bezcelowy – to jedyna kategoria odziedziczona po Heglu przez Marksa w charakterze pozytywnego długu filozoficznego[51] – ma motor, a tym motorem jest walka klas.

Usunięcie wspomnianej „przeszkody" miało dla ewolucji ich myśli teoretycznej bardzo poważne skutki. W 1974 r. Balibar opublikował swoją pierwszą książkę – pięć studiów, w których wyłożył problematykę i niektóre podstawowe zasady materializmu historycznego konsekwentnie przebudowanego na gruncie (czy z pozycji) prymatu walki klas. Poczynił przy tym ważne zastrzeżenie: dialektyczna teza głosząca prymat stosunków produkcji to nie idealistyczne, subiektywistyczne, woluntarystyczne odwrócenie mechanistycznej tezy głoszącej prymat sił wytwórczych, niezależne od materialnej realizacji stosunków produkcji na gruncie istniejących sił wytwórczych.

„Prawdy naukowe marksizmu wynikają z tego, że materializm historyczny definiuje i konkretnie analizuje dwa nierozłączne realia: proces *wyzysku* kapitalistycznego, proces *rewolucji proletariackiej* i walki klasowej, która ją przygotowuje i przeprowadza. Te dwa realia wyrażają się przede wszystkim, dzięki Marksowi, który zainaugurował ich poznanie teoretyczne, w dwóch pojęciach, które są prawdziwymi podstawowymi pojęciami materializmu historycznego: w pojęciu *wartości dodatkowej* i w pojęciu *dyktatury proletariatu*", pisał Balibar. „«Wartość dodatkowa» jest pojęciem *walki klas*, która przejawia się *w* procesie produkcji materialnej i permanentnej reprodukcji warunków produkcji, i jest pojęciem *historii* warunków walki klas", wyjaśniał dalej. To nie jedna z form wyzysku kapitalistycznego ani ich podstawa ekonomiczna, lecz „organiczna *jedność* tych form wyzysku w tym samym procesie; to już walka klas w procesie produkcji". Takie ujęcie „pozwala unik-

51 L. Althusser, „Sur le rapport de Marx á Hegel" i „Lénine devant Hegel", *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, s. 67-71, 86-89, oraz tenże, *Réponse á John Lewis*, Paryż, Maspero 1973, s. 91-98.

nąć zarówno ekonomizmu w definicji wartości dodatkowej (jako mechanizmu ekonomicznego, którego *pochodną* byłaby walka klas), jak i eklektyzmu w definicji wyzysku (jako empirycznej wyliczanki rozmaitych form nierówności, ucisku, alienacji)." „Jest to pojęcie wyzysku rozważanego *z punktu widzenia* walki klasowej *proletariatu* i jej tendencji historycznej. Dlatego materializm historyczny nie definiuje wartości dodatkowej i nie analizuje jej form w izolacji, jednostronnie, ale zawsze z punktu widzenia dyktatury proletariatu, z punktu widzenia obiektywnych tendencji rewolucyjnych, które ona [wartość dodatkowa] implikuje. Mówiąc abstrakcyjnie, pole materializmu historycznego jest jednością wartości dodatkowej i dyktatury proletariatu *pod określeniem dyktatury proletariatu*", to znaczy przez nią określonej. „Analiza wartości dodatkowej jest analizą *wewnętrznej kombinacji określonych form walki klas.*" Kapitalistyczny sposób produkcji (podobnie jak każdy sposób produkcji panujący w społeczeństwie klasowym) to nie tylko nic innego jak sposób wyzysku, ale „sam wyzysk to *nic innego* jak podstawowa forma historyczna walki klas" „Dlatego w istocie problematyka sposobów produkcji jest problematyką historycznych form wyzysku. Dlatego również problematyka sposobów produkcji jest problematyką oporu wobec wyzysku."[52]

Choć podejście Balibara do „dyktatury proletariatu" nie było wolne od obciążeń stalinowskich[53], *Pięć studiów* pozwalało odgruzować marksistowskie pozycje na polu „walki klas w teorii" – usunąć ogromne (choć, rzecz jasna, wcale nie wszystkie) zwały zalegających je cegieł. Co więcej, w studium *O dialektyce historycznej* Balibar odniósł się krytycznie do swojego własnego studium *O podstawowych pojęciach materializmu historycznego* wchodzącego w skład *Czytania Kapitału*. W tym samym czasie Althusser opublikował poważną samokrytykę, w której otwarcie

52 É. Balibar, *Cinq études du matérialisme historique*, s. 11, 13, 118, 124, 180.

53 Patrz E. Kouvélakis, „Sur l'histoire de la notion de «dictature du prolétariat»: le débat dans le PCF 1966-1972", na stronie internetowej Marx au XXIème siècle: L'esprit et la lettre. Por. H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* t. III: The „Dictatorship of the Proletariat", Nowy Jork, Monthly Review Press 1986.



rozprawił się z „odchyleniem teoretystycznym" – przed którym ostrzegał czytelników od 1967 r. – w *O Marksa* i w *Czytaniu Kapitału*. Broniąc słuszności swojej tezy głoszącej, że marksizm mógł rozwinąć się „tylko pod warunkiem radykalnego i ciągłego zerwania z ideologia burżuazyjną", pisał teraz: „Lecz zamiast nadać temu faktowi *historycznemu* cały jego wymiar społeczny, polityczny, ideologiczny i teoretyczny, sprowadziłem go do wymiaru ograniczonego faktu teoretycznego: «cięcia» epistemologicznego, które daje się zaobserwować w dziełach Marksa poczynając od 1845 r. Tak postępując, dałem się wciągnąć w *racjonalistyczną* interpretację «cięcia», przeciwstawiającą *prawdę błędowi* pod postacią spekulatywnego przeciwstawienia nauki w ogóle – ideologii w ogóle, którego szczególnym przypadkiem w ten sposób stał się antagonizm zachodzący między marksizmem a ideologią burżuazyjną. Redukcja plus interpretacja: na tej racjonalistyczno-spekulatywnej scenie walka klas była praktycznie nieobecna."[54] Althusser stwierdzał, że punktem kulminacyjnym „tendencji teoretystycznej" była spekulatywna teza o filozofii jako „Teorii praktyki teoretycznej".

Althusser i Balibar zastąpili tę tezę odmienną tezą, która rodziła się od 1968 r. i teraz, w wykrystalizowanej formie, głosiła, że „w ostatniej instancji filozofia jest walką klas w teorii"[55]. „Od początku", twierdził w swojej autobiografii Althusser, „miałem poczucie, że zajmuję bardzo krytyczne, a nawet destrukcyjne stanowisko wobec filozofii jako takiej. Moje doświadczenie polityczne umocniło to przekonanie, podobnie jak później lektura pism Lenina, tak bezwzględna dla «profesorów filozofii». […] Starałem się pogodzić tę radykalną krytykę filozofii jako szalbierstwa ideologicznego (cel: nie opowiadać już sobie bajek, co jest jedyną «definicją» materializmu, której zawsze się trzymałem) ze swoim doświadczeniem na polu praktyki filozoficznej i najpierw doszedłem do formuł w rodzaju: «filozofia reprezentuje naukę wobec polityki i politykę wobec nauki», a następnie: «'w ostatniej instancji' filozofia jest walką klas w teorii». Nadal trzymam się twardo tej ostatniej formuły, któ-

54 L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, s. 14-15.

55 L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, s. 11-12, 41-42.

ra oczywiście wywołała skandal. Zgodnie ze swoją koncepcją materializmu zbudowałem cały system filozofii jako czegoś, co nie ma przedmiotu (w takim znaczeniu, w jakim nauka ma swoje przedmioty poznania), lecz ma stawki polemiczne i praktyczne, i na wzór myśli politycznej, nad którą jednocześnie pracowałem, wystąpiłem z polemiczną i praktyczną koncepcją filozofii stawiającej tezy, które przeciwstawiają się innym istniejącym tezom, podczas gdy w teorii ten *Kampfplatz* (Kant) stanowi echo pola społecznej, politycznej i ideologicznej walki klas."[56]

Była to teza niesłychanie radykalna, o potencjalnie ogromnej sile rażenia na filozoficznym placu boju, ale wcale nie zrywała z dążeniem filozofii do władzy nad praktykami społecznymi. Wykazał to Rancière nie pozostawiając suchej nitki na *Odpowiedzi Johnowi Lewisowi*, w której Althusser wystąpił z nową tezą o filozofii – „owej filozofii, której jurysdykcję ogłasza się za tak konieczną dla materializmu historycznego i która nie ma nic lepszego do roboty niż dublowanie jego wypowiedzi", pisał Rancière. Sugerował, że filozofia Althussera w istocie wyciska z pojęć materializmu historycznego pewną „wartość dodatkową", podobnie jak kapitalista wyciska pracę dodatkową z robotników. „Historia, uczy Althusser, daje się poznać i «tworzyć» tylko za pośrednictwem uczonych. «Masy» z pewnością tworzą historię, ale nie jakiekolwiek masy, lecz te, które *my* instruujemy i organizujemy. Tworzą historię tylko pod warunkiem, że najpierw zrozumieją, iż są od niej odseparowane przez grubość «ideologii panującej», przez te wszystkie bajki, które opowiada im burżuazja i w które one ciągle wierzyłyby, bo są głupie, gdyby nas nie było i gdybyśmy nie uczyli ich, jak dobre tezy odróżniać od niedobrych. Dla mas nie ma ratunku poza Partią, dla Partii nie ma ratunku poza filozofią."[57] W tym samym czasie co Rancière, z krytyką prac Althussera wystąpili czołowy działacz Czwartej Międzynarodówki Ernest Mandel i ośmiu trockistów francuskich – „podczas gdy ja nigdy nie zaatakowałem Trockiego, którego głęboko poważam", żalił się

56 L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, s. 161.

57 J. Rancière, *La leçon d'Althusser*, s. 38, 34.



później Althusser.[58] Jak widać, wyraźnej radykalizacji poglądów polityczno-filozoficznych Althussera na lewo paradoksalnie towarzyszył wzmożony ostrzał jego myśli z różnych pozycji na radykalnej lewicy.

W marcu 1975 r., w ramach cyklu wykładów o dialektyce w Centrum Studiów i Badań Marksistowskich (CERM) PCF, Balibar przedstawił swoje studium „dialektyki walki klas i walki klas w dialektyce", które było bardzo istotnym rozwinięciem tezy o filozofii jako, „w ostatniej instancji, walce klas w teorii". Pisał w nim: „Dialektyka materialistyczna ma jednocześnie (do dziś) za przedmiot walkę klas i sama stanowi formę walki klas. Pokazują to same skutki konstytuujące jej historię. Z jednej strony nigdy nie było i o tyle, o ile te warunki ciągle są aktualne, można powiedzieć, że nie ma kanonicznej, definitywnej wypowiedzi o dialektyce materialistycznej – innymi słowy, jej ustalonej definicji. Lecz w jej własnym łonie toczy się złożona, kontradyktoryjna walka teoretyczna *o* dialektykę materialistyczną, o dopasowanie tez dialektyki materialistycznej. Walka teoretyczna, która nawet wtedy, gdy jej stawką jest praktyka *naukowa*, ściśle wiąże się z walkami praktycznymi; walka teoretyczna, która w ostatniej instancji stanowi moment czy aspekt politycznej walki klas. To w tej walce i poprzez nią proletariat konstytuuje się również *jako klasa* na gruncie ideologicznym i teoretycznym. Bez tej walki proletariat *nie istnieje* ideologicznie i teoretycznie jako samodzielna klasa, lecz *z tego punktu widzenia* pozostaje frakcją burżuazji lub drobnomieszczaństwa.

„Z drugiej strony, dialektyka materialistyczna nigdy nie miała i można powiedzieć, że dopóki te warunki ciągle są aktualne, nie ma innego *przedmiotu* analizy niż walka klas, a ściślej mówiąc niż walka klas, która burżuazję przeciwstawia proletariatowi (i w związku z nią inne historyczne walki klasowe). Za rzeczywisty przedmiot (który zawłaszcza realnie, a nie tylko w wyobraźni, realizując zwykłe pragnienie filozoficzne) ma ona stosunek konkretnych koniunktur tej walki klas do jej ogólnej tendencji, co schematycznie można określić jako powiązanie tendencji do

58 Krytyka ta ukazała się w pracy zbiorowej *Contre Althusser*, Paryż, UGÉ 10/18; L. Althusser, op. cit., s. 228.

reprodukcji wyzysku kapitalistycznego i tendencji do dyktatury proletariatu w każdej sytuacji historycznej.

„Dobrze się zrozumiejmy: po tym, co przypomniałem, nie chodzi o to, aby raz na zawsze zdefiniować, czyli wyodrębnić dialektykę materialistyczną jako teorię walki klas, to znaczy z jednej strony jako zwykłą *teorię*, a z drugiej jako teorię szczególnego przedmiotu *obok* innych. Przeciwnie – chodzi o to, aby uniknąć dylematu, który napotykamy i który raz przekłada się na przekształcanie dialektyki w aprioryczny fundament materializmu historycznego, to znów na także aprioryczne utożsamianie dialektyki z historycznością materializmu historycznego. Chodzi więc o to, aby zrozumieć, że taka dialektyka materialistyczna, jaką realnie praktykuje się do dziś, nie różni się swoim *przedmiotem poznania* od materializmu historycznego, gdyż jest nim walka klas, a jednocześnie nie sprowadza się do *poznania tego przedmiotu*, nie pozostaje z nim w czysto teoretycznym stosunku. [...]

„Dialektyki materialistycznej nie można izolować ani od teorii różnych nauk przyrodniczych i od historii (materializmu historycznego), ani od praktyki różnych praktyk społecznych, które za każdym razem nadają jej różną, specyficzną formę. Przede wszystkim dialektyki nie można izolować od jej własnej praktyki, *od jej własnej historii*, która od wewnątrz jest związana z historią marksizmu i historią ruchu robotniczego, w której toku doznała głębokich przeobrażeń. Tak więc, dialektyki materialistycznej nie można izolować *od niej samej*, to znaczy od *jej własnych sprzeczności*, które ją realizują, sprawiają, że istnieje, od walk, które w niej się toczą i są jej stawką. Te dwa aspekty są ze sobą związane: nieizolacja dialektyki materialistycznej i otwarcie, uznana rzeczywistość jej sprzeczności historycznych. Aby fikcyjnie ją izolować, zawsze trzeba starać się *skasować* sprzeczności dialektyki materialistycznej, a więc marksizmu, czy to aktem gwałtu, czy usiłując je «pogodzić», czy wreszcie po prostu je ignorując, jakby miały czysto przypadkowy charakter."

Zgodnie z ustaleniami Balibara, wskazówką sprzeczności rozdzierających dialektykę materialistyczną, tj. toczącej się w jej łonie walki materializmu z idealizmem, są cztery historyczne formy-odchylenia tej dialektyki. Dwie z nich są główne i stanowią konieczne formy wewnętrznej sprzeczności historii dialektyki – sprzeczności, która jest warunkiem istnienia dialektyki. W obu tych formach idealizm zagraża *przewadze* materializmu, a nie jego aktywnej obecności. Dwie inne są drugorzędne, istnieją na obrzeżach historii dialektyki, a materializm ma w nich tendencję do zaniku na korzyść idealizmu w takiej samej mierze, w jakiej ulatnia się z nich dialektyka. Jedna forma główna to forma *obiektywistyczna*, którą cechuje konstytuowanie filozofii przyrody i ewolucji czy ontologii ogólnej oraz przekształcanie dialektyki w aprioryczny fundament materializmu historycznego, a jej forma drugorzędna ześlizguje się w pozytywizm, *formalizm* teorii poznania. Druga forma główna to forma *historystyczna*, którą cechuje konstytuowanie filozofii praktyki i utożsamianie dialektyki z historycznością materializmu historycznego, a jej forma drugorzędna ześlizguje się ku *subiektywizmowi*, np. „humanizmowi teoretycznemu".[59]

Przełomowy był rok 1976. W lutym na swoim XXII Zjeździe, na wniosek sekretarza generalnego Georges'a Marchais, Francuska Partia Komunistyczna pozbyła się wreszcie bagażu, z którym od dawna nie było jej po drodze: dyktatury proletariatu. W dyskusji przedzjazdowej Balibar zdecydowanie wystąpił w obronie tego pojęcia jako podstawowego pojęcia materializmu historycznego, a po zjeździe opublikował książkę o nim i o uchwale zjazdu. Wskazał na precedens historyczny, bez którego nie można ani zrozumieć, ani poważnie rozpatrzyć decyzji zjazdu: na wyrugowanie dyktatury proletariatu w nowej, stalinowskiej konstytucji ZSRR uchwalonej czterdzieści lat wcześniej, pod pretekstem, że w tym państwie zanikły antagonizmy klasowe, w tym samym czasie, gdy rozpętano „krwawe represje masowe, których wielkie «procesy moskiewskie» były tylko widoczną i widowiskową fasadą". Wskazał również – pod względem teoretycznym – na ścisły związek tego precedensu z narzuconą całemu ruchowi komunistycznemu „mechanistyczną i ewolucjonistyczną koncepcją marksizmu, opartą na prymacie rozwoju sił wytwórczych", a nie

59 É. Balibar, „À nouveau sur la contradiction: Dialectique des luttes de classes et lutte de classes dans la dialectique", w: *Sur la dialectique*, Paryż, CERM-Éditions Sociales 1977.

walki klas.[60] Takie samo stanowisko zajął Althusser na zebraniu organizacji Związku Studentów Komunistycznych na Wydziale Filozofii Sorbony. „Od czasów Galileusza każdy materialista wie, że los pojęcia naukowego, które odzwierciedla realny problem o rozlicznych implikacjach, nie może być przedmiotem decyzji politycznej", mówił.[61] Tak oto, Althusser i Balibar po raz pierwszy wystąpili z publiczną krytyką swojej partii – i to w podstawowej sprawie programowej.

W tym samym czasie Althusser stwierdził, że co prawda dwadzieścia lat wcześniej XX Zjazd Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego uznał „błąd" tzw. „kultu jednostki", ale przywódcy radzieccy ciągle odmawiają ujawnienia jego „głębokich przyczyn, tkwiących w historii radzieckiej formacji społecznej" i „dokonania marksistowskiej analizy tego gigantycznego błędu, w ślad za milionami jego ofiar pogrzebanego w państwowym milczeniu". Jeśli w ZSRR nie dokonano analizy „klasowych przyczyn" tego „«błędu» historycznego", to „dlatego, że gdzieś w samych stosunkach społecznych [państwo to] ma polityczną «potrzebę» owego błędu, aby utrzymać je w dotychczasowym stanie". „W ZSRR i gdzie indziej większość nie zanalizowanych praktyk stalinowskich nadal spokojnie robi karierę historyczną. Jest jasne jak słońce, że nie zanalizowano ich z powodów *politycznych*: aby ich nie ruszać i aby trwały, bo są potrzebne w obecnym stanie istniejących tam stosunków społecznych." Nadal robi również karierę konserwatywna i apologetyczna filozofia stalinowska, która przekłada materializm na ontologię materii i ogłasza „prawa" dialektyki, czyniąc z nich gwarancję spoistości ideologii partyjno-państwowej i ideologicznej spoistości partii rządzącej. „Nie ma mowy o warstwie społecznej «intelektualistów» zainteresowanych tą ideologią państwową, wiążącą ich szantażem, groźbą i represjami z państwem, któremu – coś za coś – służyli do panowania nad masami ludowymi. Nie ma mowy o stosunkach i konfliktach klasowych, o ekonomistycznej i woluntarystycznej linii politycznej, która podtrzymywała cały ten system." Dlatego, pisał Althusser,

60 É. Balibar, *Sur la dictature du proletariat*, Paryż, Maspero 1976.

61 L. Althusser, *22e Congrès*, Paryż, Maspero 1977.



trzeba „zadać sobie proste, ale poważne pytanie: *jakie stosunki społeczne stanowią dziś radziecką formację społeczną?*"[62]

Był to wstęp do bardzo ważnej książki Lecourta o słynnej sprawie Trofima Łysenki i miczurinowskiej „biologii proletariackiej". Lecourt zdemaskował w niej rolę filozofii stalinowskiej – „ontologicznej koncepcji materializmu dialektycznego" – w systemie „gigantycznej dyktatury aparatu państwowego zlewającego się z partią, która występowała pod szyldem marksizmu-leninizmu", głównie w okresie, gdy filozofię tę i samą dyktaturę cechował „woluntaryzm epistemologiczny". Polegał on na niesamowitym szalbierstwie: dzieleniu nauk na proletariackie i burżuazyjne. Koncepcja ontologiczna „uzasadnia w swoich kategoriach «stosowanie» ogólnych «praw», które same odzwierciedlają się w ewolucjonistyczno-finalistycznej teorii przyrody i historii, do poszczególnych nauk" i „faktycznie implikuje *normatywną* koncepcję stosunku filozofii marksistowskiej do nauk – koncepcję, której jednym z logicznych skutków jest właśnie absurdalna teoria o «dwóch naukach»." „Łysenkizm to najlepszy przykład «zastosowania» materializmu dialektycznego do nauk przyrodniczych: mówi on właśnie prawdę o takiej koncepcji materializmu dialektycznego, która pojmuje swoje tezy filozoficzne *jako «prawa» do «stosowania»*..." W rezultacie „stawia się ona w roli sędziego rzeczywistej praktyki naukowej, tzn. nieubłaganie podporządkowuje pojęcia naukowe jurysdykcji kategorii filozoficznych pojmowanych jako «prawa»", a za ich pośrednictwem podporządkowuje praktyki naukowe, uczonych i całą warstwę inteligencką „gigantycznej dyktaturze aparatu państwowego". W ZSRR, „w imię wyimaginowanej walki klasowej między dwiema naukami, ujarzmiała [ona] ideologicznie tę warstwę społeczną, którą trzymała w garści za pomocą przywilejów materialnych i scedowanej na nią władzy".[63]

Już siedem lat wcześniej Lecourt, studiując epistemologię Bachelarda, przedstawił elementarne zasady, którymi powinna

62 L. Althusser, „Avant-propos: Histoire terminée, histoire interminable", w: D. Lecourt, *Lyssenko*, s. 14-18.

63 D. Lecourt, *Lyssenko*, s. 143, 146, 147, 168.

kierować się filozofia służąca naukom i innym praktykom społecznym zamiast pretendować do panowania nad nimi i służyć ich ujarzmianiu przez ideologię panującą. Pisał wtedy, że powinna to być „filozofia niefilozoficzna", otwarta, niesystematyczna, to znaczy odrzucająca tendencję do tworzenia systemu, a także, ze względu na nierównomierność rozwoju różnych gałęzi poznania naukowego i innych praktyk, różnicowa, a nie jednolita.[64] Teraz krytykował Bachelarda: „Tym, z czym boryka się Bachelard, są skutki ideologii praktycznych, obecnych w procesie praktyki naukowej za pośrednictwem elementów teoretycznych, które stanowią ich oddziały. Nie ma potrzeby wyjaśniać, że te ideologie praktyczne i «wartości», w których one się rozpoznają, nie są realiami naturalnymi, lecz społecznymi, związanymi z praktyką walki klas: właśnie z ideologiczną walką klas. Moim zdaniem, Bachelard cofa się przez więzią, która za pośrednictwem ideologii praktycznych łączy filozofię z walką klas. *De facto*, uznanie tej więzi byłoby uznaniem własnej pozycji w filozofii: byłoby przyznaniem, że opowiadając się *za* tezami filozoficznymi, które są na warsztacie w pracy naukowej, wcale nie proponuje on po prostu «adekwatnego odbicia» nauk, lecz *ipso facto* opowiada się *przeciw* innym tezom filozoficznym, które uczestniczą w ideologicznej walce klas. Krótko mówiąc, byłaby to rezygnacja ze spekulatywnej koncepcji filozofii, która leży w samym sercu układu epistemologicznego, aby w filozofii *wziąć stronę*. To właśnie wzięcie strony odrzuca Bachelard, odrzucając samą myśl o tym, że jest strona do wzięcia."

Powody tej odmowy leżą w całym łańcuchu sprzeczności, które stanowią o „złudzeniu epistemologicznym": przykrywaniu problemów naukowych, które stwarza historyczny proces praktyki naukowej, idealistycznymi kwestiami filozoficznymi. „Interwencja materializmu dialektycznego w epistemologii powinna polegać jedynie na uwolnieniu problemów naukowych, które w złudzeniu epistemologicznym są przykryte kwestiami filozoficznymi, aby pozwolić na ich postawienie jako takich. Na uwolnieniu ich i zwróceniu nauce, do której prawowicie i faktycznie przynależą: nauce historii – materializmowi historycznemu. Rozumie się samo przez się, że zwrotnie to uwolnienie sprawi, iż tezy filozoficzne ujawnią, czym są naprawdę: niechybnie «opowiedzeniem się» *za* czy *przeciw* tezom, które rządzą pracą naukową, i wzięciem strony *za* czy *przeciw* «wartościom» przekazywanym przez ideologie praktyczne. Krótko mówiąc, stanowiskami bojowymi w łonie tej «walki klas w teorii», którą w ostatniej instancji jest filozofia."[65]

Reakcja Canguilhema na ten zaborczy postulat i na teorię, w której faktycznie, jak sugerował, „stare kryteria tego, co prawdziwe i tego, co fałszywe zastępują nowe kryteria wierności wobec albo odstępstwa od linii partyjnej" „surowo, ale stosownie nas zaalarmowała", wyznał Lecourt[66]. Pod silnym wrażeniem tego alarmu uznał, że problem nie polega na „ontologicznej koncepcji materializmu dialektycznego" – że „materializm dialektyczny" jako doktryna i praktyka jednoczenia różnych ideologii i za ich pośrednictwem różnych związanych z nimi praktyk społecznych w istocie odgrywa rolę symetrycznego i odwróconego odpowiednika idealizmu. „Jeśli nawet, jak to było w naszym przypadku, odmawia się upatrywania w filozofii marksistowskiej filozofii naukowej, która w końcu przyszła na świat, jeśli nawet twierdzi się, jak uczynił to Althusser w swoich pismach samokrytycznych, że filozofia nie jest nauką, że nie ma «przedmiotu» w takim znaczeniu, w jakim mają przedmioty nauki, że dopasowuje «kategorie», a nie tworzy «pojęć», że stawia «kwestie», a nie formułuje «problemów», a nawet jeśli wyciąga się radykalny – jak się wydaje – wniosek, że dzieło Marksa, zachowujące po 1845 r. dziwne milczenie w tej sprawie, wcale nie proponuje nowej filozofii, lecz raczej angażuje nas do «nowej praktyki filozofii» idącej w parze z «nową praktyką polityki», istnieje niebezpieczeństwo, że uznamy, iż dla sprawy zwycięstwa proletariatu pierwsza z nich powinna być «sługą» drugiej, «spoiwem» ideologii proletariackiej

64 D. Lecourt, „L'epistemologia storica di Gaston Bachelard", s. 51-53.

65 D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, s. 134-136, 171.

66 G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des science de la vie*, Paryż, Vrin 1977, s. 27-28; D. Lecourt, *L'ordre et les jeux*, s. 326.

przeciwko idealizmowi będącemu z kolei «spoiwem» ideologii panującej."[67]

Na przełomie marca i kwietnia 1976 r., w kilka tygodni po zjeździe PCF, gdy książka Lecourta o sprawie Łysenki szła do druku, na uniwersytetach w Grenadzie i Madrycie Althusser wygłosił referat pt. *Przeobrażenie filozofii*, w którym po raz pierwszy przedstawił swoje nowe, zaskakujące rozmyślania. Kluczowe były w nim trzy następujące tezy.

Pierwsza z nich brzmiała tak. Zadanie, które za sprawą walki klas, a bezpośrednio za sprawą ideologicznej walki klas, przypada filozofii będącej walką klas w teorii, polega na scaleniu istniejących ideologii praktyk społecznych w ideologię panującą, która jest ideologią klasy panującej, i na udzieleniu tej ideologii gwarancji, że jest Prawdą. Filozofia, wykonując powierzone jej zadanie, a więc pretendując do ogarnięcia całości, przenosi praktyki społeczne i ich ideologie w domenę swojej myśli, rozkłada je i składa, przetwarza i zniekształca, aby do siebie dopasować, scalić i uporządkować. Nie wynika to jednak ze względów logicznych i technicznych, lecz z tego, że aby ułożyć praktyki i ideologie w różnicującym i zhierarchizowanym porządku systemowym, poddać je formalnej, niekontradyktoryjnej jedności myśli systematycznej ogarniającej całość, musi nad nimi zapanować.

Filozofia „wytwarza cały układ kategorii, które pozwalają rozpatrywać i ustawiają różne praktyki społeczne pod ideologiami – na takich miejscach, które muszą zająć, aby w konstytuowaniu ideologii panującej mogły odegrać role, jakich się od nich oczekuje. Wytwarza problematykę ogólną, to znaczy sposób stawiania, a tym samym rozwiązywania wszelkich problemów, które mogą wyniknąć. Wytwarza wreszcie schematy – figury – teoretyczne, które służą za środek przezwyciężania sprzeczności i za węzeł wiążący różne elementy ideologii. Wynosząc się do władzy nad tak uporządkowanymi praktykami społecznymi, gwarantuje Prawdę tego porządku, co ogłasza w formie gwarancji racjonalnego dyskursu." Filozofia to „rodzaj laboratorium teoretycznego, w którym doświadczalnie, w abstrakcji poddaje się próbie

---

67 D. Lecourt, *L'ordre et les jeux*, s. 213.



zasadniczo polityczny problem hegemonii ideologicznej, to jest problem ukonstytuowania ideologii panującej. To tam podlegają wyregulowaniu kategorie i techniki teoretyczne, które umożliwią scalenie ideologiczne, stanowiące jeden z zasadniczych aspektów kwestii hegemonii politycznej." Cały ten proces przebiega w nieustannej walce, gdyż napotyka opór ze strony ideologii klasy wyzyskiwanej.

Druga teza brzmi tak. Gdy przyjrzymy się dziejom ruchu robotniczego pod kątem form filozoficznych, które przyjmował, staniemy w obliczu dwóch bardzo typowych sytuacji. „W pierwszej mamy do czynienia z Marksem, Engelsem, Gramscim i Mao, którzy koniec końców sprawiają wrażenie, że jak od zarazy stronią od wszystkiego, co przypomina filozofię wytworzoną jako filozofia." „Zasugerowali, że filozofia, której potrzebuje marksizm, *to nie tyle filozofia wytworzona jako filozofia, ile nowa praktyka filozofii*." Natomiast w drugiej mamy do czynienia z takimi osobnikami, jak Stalin, który „przed filozofią marksistowską jako filozofią otworzył drzwi na oścież. Uczynił to przejmując od Engelsa parę nieszczęsnych zdań o materii i ruchu, o «prawach dialektyki» jako «prawach ruchu» itd., popychając filozofię marksistowską na drogę ontologii lub metafizyki materialistycznej." „Aby zrozumieć ich dogłębne racje, można wyjść od uwagi poczynionej przez Marksa w posłowiu do drugiego wydania niemieckiego *Kapitału*, w której przeciwstawia on sobie dwie koncepcje dialektyki i daje do zrozumienia, że z jednej bardzo łatwo wpada się w drugą: w pierwszej koncepcja dialektyki służy do – cytuję – «uświetniania rzeczywistości», a więc jest apologetyczna i pozostaje na służbie klasy panującej. W drugiej jest «krytyczna i rewolucyjna». Tylko ta druga koncepcja może służyć proletariatowi. Upraszczając powiem, że jest aż nadto powodów, aby uważać, iż Stalin przyjął pierwszą koncepcję i że Marks trzymał się kurczowo drugiej – że nie napisał filozofii jako filozofii dlatego, że chciał ustrzec się tego ogromnego niebezpieczeństwa, które stanowi pierwsza."

Teza trzecia to wniosek wynikający z dwóch poprzednich. Tak, jak państwo proletariackie powinno być „niepaństwem", pozwalającym proletariatowi wynaleźć od podstaw takie formy or-

ganizacji, jak Komuna Paryska w 1871 r. i rady delegatów robotniczych w Rosji podczas rewolucji 1905 i 1917 r., i prowadzącym do swojego własnego obumarcia, tak też filozofia marksistowska powinna być „niefilozofią" i zaprzestać pełnienia funkcji polegającej na scalaniu ideologii panującej, która miałaby służyć panowaniu klasy robotniczej, bo taka ideologia niechybnie obraca się przeciwko tej klasie, o czym powinni wiedzieć marksiści okrutnie doświadczeni przez filozofię stalinowską. „Tak, jak [Marks] przekazał ruchowi robotniczemu zadanie wynalezienia *nowych form* wspólnoty, które zbędnym uczyniłyby państwo, tak też przekazał filozofom marksistowskim zadanie wynalezienia *nowych form* interwencji filozoficznej, które przyspieszyłyby koniec burżuazyjnej hegemonii ideologicznej – krótko mówiąc, zadanie wynalezienia nowej praktyki filozofii."

„Jest to wręcz zadanie na dziś i już teraz marksiści powinni przysposabiać się do niego. Marks jako pierwszy dał nam przykład praktykując filozofię w zbijający z tropu, nowy sposób, odmawiając wytwarzania filozofii jako filozofii, ale praktykując filozofię w swoim krytycznym i politycznym dziele naukowym, a więc inaugurując nowe stosunki, «krytyczne i rewolucyjne» – to jego własne słowa – między filozofią a praktykami społecznymi, które są stawką i miejscem walki klas. Ta nowa praktyka filozofii służy proletariackiej walce klasowej nie poprzez narzucanie jej przymusowej jedności ideologicznej (wiemy, do czego prowadzi taki przymus), lecz poprzez tworzenie ideologicznych warunków wyzwolenia i swobodnego rozwoju praktyk społecznych."[68]

W *Przeobrażeniu filozofii* ostatni wielki heretyk ruchu komunistycznego w XX w. uwolnił tezy głoszące, że walka klas jest motorem dziejów, że masy tworzą historię i że filozofia to w ostatniej instancji walka klas w teorii, od ontologii „Partii klasy robotniczej". W końcu wskazał filozoficzne wyjście ze stalinizmu i z kryzysu marksizmu na lewo. Nieodzownie musiało być to wyjście z „materializmu dialektycznego" jako metafizycznej praktyki panowania państwowych i partyjnych aparatów biurokratycznych nad proletariatem w jego własnym imieniu. Wkrótce, w kolejnych pracach, ugruntował i rozwinął warunki wyjścia[69], kierując się ideą wyrażoną przez Marksa w posłowiu do drugiego wydania *Kapitału*, że stworzona przez niego teoria „może reprezentować tylko tę klasę, której misją dziejową jest obalenie kapitalistycznego sposobu produkcji i ostateczne zniesienie klas – mianowicie proletariat".

68 L. Althusser, „La transformation de la philosophie: Conférence de Grenade (1976)", *Sur la philosophie*, s. 143-178. Po polsku „Przeobrażenie filozofii", *Lewą Nogą* nr 10, 1998. Patrz w tym samym numerze mój artykuł „Filozofia w topografii walki klas: Wprowadzenie do *Przeobrażenia filozofii* Louisa Althussera".

69 L. Althusser, „Il marxismo oggi", *Enciclopedia Europea* t. VII, Mediolan, Garzanti 1978; po polsku „Marksizm dziś", *Lewą Nogą* nr 12, 2000; tenże, „Il marxismo come teoria «finita»", w: *Discutere lo Stato: Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari, De Donato 1978; po polsku „Marksizm jako teoria skończona. Notatki o państwie", *Rewolucja* nr 3, 2003; tenże, „Marx dans ses limites (1978)", *Écrits philosophiques et politiques* t. I, Paryż, Stock/IMEC 1994.

# Spis treści


Instytut Filozofii i Socjologii
BIBLIOTEKA
* PAN *

biblioteka Le Monde diplomatique

*Filozofia Marksa* to jedna z najważniejszych książek poświęconych myśli autora *Kapitału*. Étienne Balibar nie tylko rekonstruuje najważniejsze wątki Marksowskiej teorii, ale też proponuje jej oryginalną interpretację. Ukazuje Marksa wymykającego się zarówno stalinowskiemu materializmowi dialektycznemu, jak i socjaldemokratycznemu ekonomizmowi. Filozofa, który demaskuje ograniczenia filozoficznego dyskursu, ekonomistę, który odrzuca czystą ekonomię, polityka, który odkrywa „inną scenę" polityki. Przede wszystkim zaś teoretyka, który odzyskuje społeczne stawki teorii. Dramatyczny stan świata na początku XXI stulecia potwierdza aktualność myśli Marksa. Dzieło twórcy I Międzynarodówki, wolne od kontroli partii i państw, które się na nie powoływały, odzyskuje dziś należne mu miejsce. Sytuuje się ono w samym centrum współczesnych wyzwań i konfliktów. Marks wciąż jest najważniejszym i „nieodzownym przewoźnikiem" między filozofią a polityką.

**Étienne Balibar** (ur. 1942), profesor filozofii politycznej i moralnej na Uniwersytecie Paris X w Nanterre. Uczeń oraz współpracownik Louisa Althussera, jeden z najważniejszych przedstawicieli tzw. szkoły althusserowskiej w marksizmie. Współautor słynnego *Czytania „Kapitału"* (1965), książki, która zrewolucjonizowała recepcję myśli Marksa. W latach 1961-1981 członek Francuskiej Partii Komunistycznej. Obecnie działacz organizacji praw człowieka. Napisał m. in. *Sur la dictature du proletariat* (1976), *Spinoza et la politique* (1985), *Race, nation, classe* (wraz z Immanuelem Wallersteinem, 1988), *L'Europe, L'Amerique, la guerre* (2004).





ISBN 978-83-88353-17-8
9 788388 353178